حاشية التجريد في علم الكلام



٧٤١

لقد ربيت جروا طول دهري فلما صار كلبا عض رجلي

٢٥

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب تمم بالخير قوله

اما بعد حمد واجب الوجود ما خص بالذكر من صفاته العليا ما هو اخص به تعالى اعني الوجوب

الذاتي لانطوائه على ساير ما هو متعدد لكل كمال ومتعد عن كل نقصان كما لا يخفى ولم يصرح بذكر الوصف

تنبيها على فرط الاختصاص به وانه لما لا يذهب فيه الوهم الى موصوف غيره وسلك في ذكر النعم

على هذه الطريقة فاقتصر على وصفها بما انطوى فيه جميعها لانه تعجيل لشانه وما وجد في بعض النسخ من التصريح

باسم الله تعالى مقدما وباسمه عليه السلام مؤخرا من تصرف الناسخ قوله وعلى اكرم اجابة الضمير

المجرور فيه لسيد الانبياء ولم يرد به معينا بل يتناول متعددا اعني من اتصف من محبوبيه بما هو

كرم في الخلة قوله اي ما سيلت بصيغة المجهول اي سئلته من سالته الشي من سالته عن الشي ومن تامل

في صدر الخطبة ادرك ان صاحبها اودع فيها ما لا ايجاز البليغ والنحو الكاشف فيما هو بصدده قوله

لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد اعترض بان ما ذكر يدل على ان المعاد مطلقه

لذاته في هذا الفن وان ما عداه مطلوبه بالعرض ليس كذلك وبه يتبع دلالته على ان ما عداه مطلوبه

بالعرض بل فيه دلالة على كونه مطلوبه بالذات حيث صرح بان علم الكلام باحث عما يتوقف عليه العلم

بالمعاد ولا شك ان المبحوث عنه فيه من مسائله المقصودة فيه بالذات فيكون ما عداه مطلوبه بالذات

من جهة لجهة ومطلوبه بالعرض ايضا من جهة توقف مسايل المعاد عليه ولا محذور فيه وهو مردود بان ذلك

لمقصود المعترض دلالة ما ذكر في الشرح على ان العمدة الكبرى والغاية القصوى من بين مسائل الكلام هي

مباحث المعاد وليس كذلك فان مسائل المبدا اولى بذلك ويتضح من الدلالة نوع مكابرة فالاولى

ان يقال المقصود الاصلي من هذا الفن معرفة الصانع بصفاته الذاتية والفعلية ومن جملة صفاته الفعلية

ما يتبرا عن ساير ما لم يذكر فيه كارسال الرسل ونصب الائمة على زعم من يدعي وجوب كون الامام

منصوصا عليه من عند الله كالسبائي وحشر الاجساد وما يتبعه فان لكل من هذه الثلثة مقصد على

حدة ورتب هذه المقاصد الاربعة على حسب توقف بعضها على بعض ولما كان اثبات الصانع

متوقفا على الحدث الذي هو الجوهر والعرض وكان الكل متوقفا على الامور العامة لما ذكرهم حصل هنالك

مقصدان اوان فاكثر المقاصد الست وتبين وجه ترتيبها قوله وذلك يتوقف على النبوة

والامامة اورد عليه ان توقف العلم لمباحث المعاد على الامامة ثم اذ يكفينا في العلم بها ما نقل

الينا من اقوال النبي عم فيها الا على مذهب من يزعم ان الامام حافظ للدين عن التبديل و

لا وثوق بما نقل الينا عنه عم لاحتمال التغير خصوصا على طول الزمان قوله وهو يتوقف على الحدث الذي

الذي هو الجوهر والعرض قيل عليه ان الصانع لا يتوقف الا على حدوثهما فقط واما البحث عن مباحثهما وهو اكثر مباحث ذلك

المقصد فلا توقف لاثبات الصانع عليه ثم لا يمكن ان يقال ان ذكر ساير المباحث من قبيل الاستطرادي وانت تعلم

ان الضمير في قوله وهو يتوقف راجع الى اثبات الصانع وصفاته وقد يستدل بعد الحدوث على الصفات كالاستدلال

بالاحكام على العلم قوله ولنقدم مقدمة في تقسيم الوجود فانه محل للمقدمة اعني تقسيم الوجود الى

اقسامه ان يحيط الطالب احاطة اجمالية بمطالبه التي هي الاحوال المتعلقة باحوال الوجود ايضا وخصوصا

وفي هذه الاحاطة يزداد بصيرة في طلبها ويسهل عليه ادراك تفاصيلها وقدم طريقة المتكلمين لانها

الاهم هاهنا وعقبها بطريقة الحكماء اليطابع كلها على مذهب الحكماء في مطالبنا قوله وصفاته الثابتة

عند الاشاعرة الصواب صفاته السبع عندهم فان الادراك المذكور فيها يراد به ادراك المحسوسات

وهو راجع عند الشيخ الى السمع والبصر فقط لان النقل لم يدل الا على اتصافه بهما دون غيرهما من اللمس والشم والذوق

ولم يوول الاساعرة السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والمبصرات كما اولهما غيرهم فصارت الصفات الحقيقية

القائمة بذاته تعالى المتفق عليها عندهم سبعة والقدماء اثبتوا واما الصفات التي تفرد باثباتها الاشعري وحده

فيرتب على ما ذكر الى احدى عشر قوله ومذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست موجودة ولا معدومة هو لا

مثبتو الاحوال والمشهور باثباتها ابو هاشم وانهم قالوا اثبتوا الله سبحانه وتعالى احوالا خمسة من جملتها الالوهية

الممتنع لذاته وعن غيره فالقديم عند هولاء هو الله سبحانه دون صفاته لان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده

وتلك الصفات ليست بموجودة عندهم فلا يكون قديمة كما لا يكون حادثة ايضا اذ لا اول لها اصلا وانما خص

بالذكر مذهب قدمائهم لان اختصاص القديم بذاته على مذهب المتاخرين منهم النافين للحال اي كون صفاته

عين ذاته مكشوف فالقول بتعدد القدماء مختص من بين المتكلمين بالاشاعرة ومن تبعهم قوله المحدث

اما متحيز وهو الجوهر اراد بالمتحيز بالذات كما هو المتبادر عند الاطلاق خصوصا اذا قوبل بقوله او حال فيه والمتحيز

بالذات هو الذي يقبل لذاته الاشارة بانه هنالك او هنا فلا يندرج فيه الاعراض المتحيزة بالعرض القائمة للاشارة

بواسطة محالها قوله وعند المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط فبين الجوهر الفرد والجسم عندهم واسطة هي الخط

والسطح والجوهر او السطح والله عند محققيهم ثلاثة وقيل اربعة لحصوله من تركيب الخطين واقل ما يتركب منه الجسم

عندهم اربعة اوا وقيل ستة لحصوله من تركيب سطحين كل منهما ثلاثة وقيل ثمانية لوجوب تركب كل من

السطحين من اربعة والخطوط والسطوح التي اثبتها المعتزلة من قبيل الجواهر وهما متفاصل بالفعل والتي اثبتها

الحكماء اعراض متصلة في ذواتها قوله والعرض ان لم يكن التحيز بدونه فهو الكون فيل يتعين بالاعراض

المتخصصة للمتحرك بتخصصه وجوابه ان اردت بالاعراض المتخصصة له ما هو داخل في ذاته المخصوصة فذلك لا يكون

الا موردم

الا جوهر آخر وان جوّز الجوهر كما هو المشهور وان ثبت تلك الامور اعراضا فذلك باعتبار وجودها في حاملها
الشخص لا باعتبار كونها عرضا سابقا للجوهر وان اردت بها امورا حالة في ذاته مخصوصة لازمة لها فتلك الامور
وان لم يمكن وجود التحيز المخصوص الذي هو لازمها بدونها لكن امكن وجود مطلق التحيز بدونها فلا يندرج في قوله ان لم يمكن التحيز
بدونه لان المراد مطلق التحيز فلا انتقاض وان اردت ان لنا اعراضا كالاكوان يمتنع وجود مطلق التحيز بدونها
فلا بد من اثباتها ادمجرد الاحتمال لا يصح في كلامهم لانهم لم يدعوا في تقسيم الموجود الى الاقسام التي ذكروها حصرا
عقليا دائرا بين النفي والاثبات بل ان تتبعوا كثيرا منها بالاستقراء كيف وقد دعوى ذلك في تفاصيل تلك الاقسام مما لا يشتبه على
مسكة بطلانها وما ذكروه في صورة الحصر نوع ضبط يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء وقوله بل تشخصه مندرج
بان التشخص عند المتكلمين امر عدمي فلا ينتهض نقضا الا ان يدعي كونه ضروري الوجود وانه مستبعد جدا او
بقيام البرهان على وجوده ولم يثبت **قوله** فان كان عقيب الحصول في ذلك الحيز فهو السكون رد عليه بانه
يلزم كون المتحرك بالاستدارة ساكنا والتحقيق ان المتكلمين لما ذهبوا الى تركب الجسم من الجواهر الفردة فاذا كل
جسم لم يكن هناك في الحقيقة عندهم متحرك واحد وحركة واحدة بل هناك متحركات متعددة هي تلك الجواهر وحركات
بعددها ونحن نقول اذا كل جسم كالفلك مثلا بالاستدارة كان بالحقيقة كل واحد من اجزائه المتحركة متحركا وحركة
اينية ينتقل من مكانه الى مكان وان لم يكن بالكل حركة في امكنة واقعة على هيئة الاستدارة سميت حركة
بالاستدارة فليس في الكل ساكن وانه حركة خارجة عن الحركة الاينية واردة على ما ذكر في تعريف السكون وان
اعترف بمجموع تلك الحركات فليست حركة واحدة والكلام فيها اذ لا بد في كل موجود قسمته واتفقوا على السكون
الا اذا ثبت السنداد جوهر فرد على نفسه في مكانه ولم يثبت منهم القول بها ولا صحة عندهم الوجود ولا قام
برهان على وجودها واحتمال وجودها غير كاف في النقض بها لما عرفت **قوله** فانا ان لم نحتج الى اكثر من جوهر
واحد وهو المحسوس بجزئي الحواس الخمس اعترض عليه بان عدم احتياج الاعراض المحسوسة الى محل مركب
ممنوع فان الطعوم والروائح مشروطة بالمزاج والجواب ان اثبات المزاج والقول بتوقف الالوان والطعوم
والروائح عليه مذهب لغيرهم واما هم فقد جوزوا حصول منها كلها في جوهر فرد منضم الى غيره الا ان
الاحساس باللون لا يكون الا في جواهر متتالية فان اراد المعترض ابطال كلامهم فلا بد له من دعوى
الفرق في توقفها على المزاج وانها غير مسموعة منها او من اقامة البرهان عليه ولم ينتقل وان اراد تحرير
قواعدهم بالمنع فلا نزاع فيه **قوله** اما البصر فالالوان قيل الاضواء ايضا محسوسة بالبصر وهي غير الالوان
على المذهب الصحيح فالاولى ضمها اليها **قوله** والحروف كيفيات تعرض للاصوات بسبب الالات ليس هذا
نوعا للحروف لينتقض بالحركة والتعلل والخفاء بل هو جواب سؤال فانه لما قال واما بالسمع

فالصوت

درس شيد الكثيف الى فيد بحر جماعة **قوله** بعضها في الاعيان بعضها في الاذهان والمتكلمون وان قالوا
بوجود بعضها في الاعيان لكن لم يقولوا بوجود شيء منها في الاذهان لانهم ينكرون الوجود الذهني وقيل
النقل الصحيح عن المحققين ان جميعها موجودة في الاعيان بجنسها لا بجميع انواعها والمتكلمون على ان اكثرها
لا يوجد في الاعيان لا بنوعه ولا بجنسه **قوله** اعني الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها فالشاملة للموجودات
كالوجود العارضة لكل موجود وكالوحدة عند من قال بها وكالماهية والشاملة لاكثرها كالامكان
والحدوث فعلى هذا يكون البحث عن الوجوب والتقدم والامتناع والعدم بالعرض والاولى ان يقال الامور
العامة هي الشاملة لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل وقيل هي التي لا تختص بقسم من اقسام
الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض **قوله** والموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل المذكور في الشفاء انهم
قالوا الموجود هو الفاعل والمنفعل والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا وهذا اولى اذ في اطلاق المنفعل
على المعدوم تعسف كما لا يخفى **قوله** اذ كل من المعرفات الثلث للموجود يعرف بالموجود اما الاول فلان الثابت
هو الموجود فهي الثابت العين هو الموجود العين وذلك يعرف بمفهوم الموجود وبالحقيقة هذا تعريف للشيء
بنفسه وهو كتعريف الدوري في استلزام المحذور الذي هو تقدم الشيء على نفسه واما الثاني فقيل
لان الذي يشار اليه الموجود وقيل لان حاصله ما يمكن ان يثبت له الخبر ان يوجد حكاية قيل هو
الموجود له الخبر بالامكان واما الثالث فلان الفاعل هو الموجود المؤثر وكذا كل من المعرفات الثلثة
للمعدوم اما الاول فلان المنفي هو المعدوم فيؤول الى تعريف الشيء بما لا يعرف الا به بل الى التعريف الشيء بنفسه واما
الثاني فلان محصوله ما يعدم عنه الخبر بالامكان الى المعدوم عنه امكان الخبر واما الثالث فلان معنى
المنفعل هو المعدوم الثاني على ما ذكر في الشفاء وهو الاول لان المراد من الفاعل والمنفعل هو الموجود
المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا
وهذا اسلب لتقسيم الموجود وتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم **قوله** واعني ان
يكون ما وضع اللفظ بازائه معلوما من حيث هو والمعنى تعريفا لفظيا والمقصود به الالتفات الى صورة
حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فاكلة
الى التصديق والحكم بان هذا اللفظ بازاء ذلك المعنى فلذلك كان قابلا للمنع فيحتاج الى النقل عن اصحاب اللغة
او الاصطلاح ومداره على الالفاظ المترادفة المرادفة اذا اريد تعريفه كما يقال الغضنفر هو الاسد فان لم
يوجد او لم يدل لها الناظر مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل قصد
بها مجرد تعيين ذلك المعنى واما حد التعريف اللفظي من المعرفات فالمقصود بها التفصيل صورة غير حاصلة

ومن جملتها التعريف الاسمي الدال على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا **قوله** اذ لا يعرف ان الوجود
قبيل من الكلمة عجز واضح على تقدير تسليمه لا يلزم كون تلك التعريفات لفظية لجواز كونها تعريفات حقيقية تحقيقية
الا ان حسن الظن باولئك المعرفين يحملها على ان كلهم يقصد به تعريف اللفظ بها **قوله** وايضا الوجود لا يمكن
تعريفه بحسب الحقيقة لانه بديهي التصور ان اراد انه بديهي بالكنه فمسلم وان اراد بوجه ما فمسلم ولا يلزم منه ان
لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة **قوله** والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل اي انما يلزم من تعريفه تحصيل الحاصل
اذا كان ما يحصل بمجرد التفات النفس اليه الا انه لا يشكل ان تعريف البديهي اخذ تسبب لما لا تسبب ووضع
غير التسبب مكانه وكلاهما فاسد **قوله** والكسبي يمكن تعريفها بهما اما بالحقيقة فظ واما باللفظ فبوجوههما
وكونهما مجهولة من حيث انها مدلولة لالفاظ مخصوصة قوله مستدرك اي يحتمل **قوله** لما كان الوجود والعدم
مساويا للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة عندي من عرف صيغة المفعول فهو يعلم مفهوم الوجود يشتمل على المشتق
مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتق معلوم لكل من عرف اللغة فاذا علم مفهوم الموجود
علم مفهوم الموجود وان جهل جهل ولو احتاج الوجود الى التعريف كان لاحتياج الوجود اليه فتعريف الوجود
بالثابت العين تعريف في الحقيقة للموجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا التعريفه بما يمكن ان يخبر عنه
تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكما ان تعريف الوجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا
دوري **قوله** وكذب بما اي بكذب الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم منه بخبر عنه والتعريف
ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما اولانهما اطلق عليهما تسامحا باطلاق
المشتق منه على المشتق وهو شهور والمال في الكل واحد **قوله** كان بطلان تعريف الوجود والمعدوم بما
ذكره الا على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت الخبر وبغير العين يعني ان تعريفهما بما ذكر يوجب تعريف
الوجود والعدم بثبوت العين وبغير العين بما حققناه وان بطلان ما ذكر في تعريفهما يفهم منه بطلان
تعريف الوجود والعدم ايضا لاشتراك المبطل عن لزوم الدور **قوله** فلذلك لم يبق شيء الى الكلام بعيع التصريح
بتعريف الوجود والعدم لكنه صرح في تكملة بتعريف الموجود والمعدوم تنبيها على انهما متساويان لهما معرفة وجهالة
له وان تعريفهما في قوة تعريفهما المحتاجان الى التعريف كما عرفت وفيه بيان الملازمة المذكورة في قوله
ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا والا مبني على مقدمتين ما خوذتين عن تحديد الوجود والعدم
الاولى ان الوجود مساو للموجود والثانية كون الوجود غير بين بنفسه ونحن نقول قد تبين فساد تعريف
الموجود بالثابت العين للزوم الدور واذا علم الثابت العين وقطع النظر عن جميع ما عداه مما يعلم به الوجود
لم يكن الوجود معلوما لان الثابت لم يتضح بغير فاله وهو غير بين بنفسه فلا يكون الوجود ايضا معلوما

للمساواة وحيث كان الثابت لم يتضح بغير مرادفه وهو غير بين بنفسه فلا يكون الوجود ايضا معلوما فالى
العين معلوما كان الثبوت معلوما قطعا فيكون ثبوت العين معلوما والوجود مجهولا فلا يصح ان يكون
مرادفه فلزم من بطلان تعريف الوجود وبطلان تعريف الوجود وهو المطلوب وانت خبير بانه تكلف مستغنى
عنه بما قررناه **قوله** استدل الامام في الملخص قيل ملية الشيء البسيطة اي التصديق بوجوده متقدمة
على مائيته الحقيقية اي تصوره بحسب الحقيقة فكان يجب ان يتبين ان الوجود له حقيقة عينية ثم يتبين
ان تصور تلك الحقيقة بديهي اولا فاقول قد صرح في الهيات الشفاء بان ملية البسيطة للماهية
ولذلك تركت ههنا قلت ينافي ذلك ما سيذكره من ان الوجود من المعقولات الثانية وايضا لو كان
وايضا لو كان الاعتماد على شهادة البديهة مغنيا عن ذكره لكان مغنيا عن التعرض لتصوره اقول التصور
على قسمين تصور بحسب الاسم وهو تصور مفهوم الشيء الذي لم يعلم وجوده في الاعيان وهو جار في الموجودات
والمعدومات وتصور بحسب الحقيقة اي تصور ماهية الموجود وهو مختص بالموجودات وما ذكره من تقدم الهلية
البسيطة انما هو في القسم الثاني اعني تصور الماهية الموجودة دون الاول لشموله الموجود والمعدوم و
كان الوجود من المعقولات الثانية كان من المفهومات الاعتبارية دون الاعيان الحقيقية
فليس تصور مفهومه سواء كان بالكنه او بغيره موقوفا على التصديق بوجوده والبداهة
والكسب جاريان في القسمين معا فلذلك تعرض لبيان حال تصور مفهوم الوجود ولم
يتعرض للتصديق بوجوده بل اشار فيما بعد الى انه ليس موجودا عينيا فليس له ملية
بسيطة واما ما ذكر في الشفاء فليس معناه ان التصديق بثبوت الوجود في نفسه بديهي
حتى يكون حقيقة عينية بل معناه ان التصديق بطريق على معنى ان كل الغير متصف بالوجود
بديهي اذ لا يشكل عاقل ان هناك موجودا وانصاف الشيء بالوجود الخارجي لا يستلزم كونه
موجودا في الخارج كما سيأتي تحقيقه فالهلية البسيطة البديهية ليست في الحقيقة للوجود بل
للشيء المتصف به وهذه البداهة تغني عن التعرض لها اذ لا اشتباه فيها اصلا كالخلاف في
تصور الوجود فانها محتاجة الى الاستدلال او تنبيه **قوله** لا انا نتصور فنتصور اما بالبديهة او بالكسب
اي نتعرض لكونه متصورا دفعا لما يقال من ان امتناع كونه كسبيا لا يستلزم كونه بديهيا لجواز
ان يكون تعقله ممتنعا الا انه قد يناقش فيه بانه ان اراد انا نتصوره بكنه حقيقته فممنوع وان اراد
انا نتصوره بوجه ما فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصور الكنه **قوله** اولا والسطر بينهما
الى بين البديهي والكسبي واراد بالبديهي معنى الضروري اي المستغنى عن الكسب لا معنى الاولي

قوله وهذه البداهة يغني له
جواب عن قوله ايضا لو
كان الاعتماد آه منه

الى الذي يكمه العقل النقل ببديهته فيلزم كون التجربيات والمتواترات والقضايا الفطرية القياس والحدسيات والاوهاميات والمسطيات بها على ان الكلام في التصور وما ذكر من الوسايط دون الاخرين انما يوجد في التصديقات فقط **قوله** فاما ان يعرف بنفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه ان توقف معرفة الشيء على معرفته وذلك توقف الشيء اي المعرفة على نفسها والكلام في التعريف الحقيقي دون اللفظي فلا ينافيه منع الكفر في اللغة لجواز المعرفة دفعة اجلى كما توهم وذلك الاول اما وجودا فيلزم توقف الوجود على نفسه لان المركب يتوقف على اجزائه القريبة والبعيدة **قوله** وكذا يلزم توقف معرفته على نفسه وذلك لان العرض تعريفه باجزائه التي هي عينه او مشتملة عليه فالامران لازمان معا على تقدير كون مفهوم كلي الوجود اما هو الوجود من حيث هو وكونه هو الوجود مع قيد كما صرح به واندفع ما قيل من انه على تقدير كون مفهوم الوجود مع قيد يلزم الامران معا واما على تقدير كونهما هي الوجود من حيث هو فلا يلزم الا الامر الاول **قوله** والاعم لا يصلح له تحمل ان اراد ان بعض الاعم لا يصلح للتمييز في الجملة فلا يكون صحة التعريف به قانونا وذلك لا ينفعه لجواز ان يكون لبعض افراده خصوصية مصححة للاشتغال معه الى الاخص فيصلح التعريف به في الجملة وان اراد ان لا شيء من الاعم يصالح له فهو ممنوع كيف وقد صرحوا بان التعريفات الناقصة ربما افادت تميز المعرف عن بعض ما يغايره فالتميز التام ليس شرطا الا في التعريف التام **قوله** وبالاخص لانه اخفى قد يناقش فيه على قياس ما مضى اذ يجوز ان يكون الاخص في بعض الصور اجلى منه ومقتضيا للانتقال الذهني الى ذلك الاعم وان لم يتناول جميع افراده والاستدلال بعموم النقيض في قلة الشرايط والموانع على كون الاعم اجلى منظور فيه **قوله** او غيره وجوده فيلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بموجود هذا اذا لم يحصل زايدا وجزا الذي فرض انه عين الوجود وان حصل عاد الكلام اليه بان يقال هذا الزايد اما وجود فيلزم توقف الشيء على نفسه او غيره وح ان لم يحصل زايد ثالث كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل عاد الكلام اليه ولزم التسلسل في تركيبه من امور غير متناهية **قوله** فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه لم يرد بذلك تفسير البديهي المقابل للكسبي اعني ما هو مع الضروري فيلزم الواسطة بينهما كما مر بل هو تفسير البديهي بمعنى الاولي لان الدليل المستدل به من هذا القبيل وهو اقوى اقسام الضروريات واذا لم يلزم بداهة تصوراته فلذلك عم اولي وليس كلها هذا تنزل عن الابطال الاول الى ابطال ثان او تمكن رفع الاول بان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه اكتساب اصلا فلا بد ان يكون متصوراته ضرورية قطعا **قوله** وبداهة التصور ما لا يستدعي بداهة الكنه ولا بداهته من الوجوه الا يرى ان كل ما يتوجه اليه العقل لا بد ان يكون بديهيا

بوجه ما

بوجه ما من الوجوه فلا يلزم منه بداهته بكنهه ولا بسائر وجوهه **قوله** ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه او لم يحتج الى دليل اي كون تصور الوجود بديهيا لانه من تلك الاوايل فيكون بديهيا ايضا والبديهي لا يستدل عليه وحاصل الجواب الآتي ان ما ذكرتم يستلزم كون تصور الوجود موصوفا في الواقع وذلك لا يستلزم العلم ببداهته فيستدل بذلك الدليل لتحصيل العلم ببداهته **قوله** والا لم يفد وذلك لانه اذا لم يكن بديهيا بجميع اجزائه كان بعض اجزائه غير بديهي وجاز ان يكون ذلك البعض هو تصور الوجود فلا يعلم كون تصور الوجود بديهيا فلا يكون الاستدلال به مفيدا للمطلوب وضحه ان صورة الاستدلال هكذا تصور الوجود جزء من اوايل هذا التصديق وكل جزء من اوايله بديهي فتصور الوجود بديهي واذا لم يكن التصديق بديهيا بجميع اجزائه لم يصدق تلك الكلية في الكبرى فلا ينتج [illegible] بعد ان الدليل على هذا التقدير يدل على خلاف الواقع اذ المفروض عدم بداهة التصديق مطلقا فاقامة الدليل على بداهته استدلال على خلاف ما هو الواقع وليس بشيء اذ ليس الاستدلال على بداهة التصديق بجميع اجزائه ليلزم الاستدلال على خلاف ما فرض في الواقع بل على تصور الوجود ثم الاستدلال عليه ببداهة التصديق على ذلك التقدير لا يتم كما بينا **قوله** ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل اي على كون الوجود بديهيا لانه معلوم والا لم يفد لانه اذا لم يعلم المستدل كونه بديهيا بجميع اجزائه لجواز ان يكون بعضها كسبيا وان يكون ذلك البعض تصور الوجود ومع هذا التجويز لا يعلم من بداهة التصديق بداهة تصور الوجود فلا يكون ذلك الدليل مفيدا للمطلوب **قوله** لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهته الخ اي ان اراد ان العلم ببداهة التصديق مطلقا اي بجميع اجزائه بدون العلم ببداهة الاوايل منفصلة محال فهو ممنوع اذ يعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا كسب له قطعا فيعلم كونه بديهيا قطعا وان لم يلاحظ تفاصيل اوايله وان اراد ان العلم به بدون العلم ببداهة الاوايل اي مجملا محال فهو مسلم لكنه لا ينافي الاستدلال لان المقصود به حصول العلم ببداهة واحد معين منفصلا اعني تصور الوجود وهذا كما [illegible] العلم بكلية كبرى الشكل الاول لا يتوقف الا على العلم بالنتيجة ولو استدل به عليها كان دورا واجيب بان العلم بكلية الكبرى لا يتوقف الا على العلم بثبوت الاكبر للاصغر وانتفائه عنه من حيث هو فرد ما من افراد الاوسط والنتيجة من ثبوت ذلك الحكم له او انتفائه عنه من حيث خصوصيته مثلا اذا علم ان العلم بكلية الكبرى لا يتوقف على العلم بهذا الثبوت او الانتفاء فاذا قلت كل حيوان جسم فقد اندرج في هذا الحكم الانسان من حيث هو فرد للحيوان لا من حيث هو انسان والمطلوب العلم بثبوت الجسم للانسان بخصوصه والاحكام تختلف باختلاف العنوان اولا ترى ان هو كلب جاني زيد

قضية معاينة لتوكلك حاني رجل بحث يصح ان يعلم الثاني دون الاول وان كان ذلك الحصل في الواقع
ربما فالموقوف عليه كلية الكبرى معاينة للموقوف عليها فلا دور وما قيل من ان الاول اذا حصلت
للنفس بغير كسب فاذا التفت الى حصولها عرفت تجرد التفات الى انه بغير كسب فيكون بداهة كل
منها بديهية وكذا المكتسبة كل كسبي بديهية بعين ما ذكر جوابه انا نجد في انفسنا صورا كثيرة لا ندري انها
متى حصلت وكيف حصلت وذلك لانه قد تحصل للنفس صور ولا تلتفت النفس الى كيفية حصولها ثم
تحصل منها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا انقطعت ولت الى وتكثرت
وتوجهت اليها فالتبس عليها في بعضها كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك
بالبديهيات او في الكسبيات اعتماد قلت تنبيه قوله فعلى الان اوله الوجود اذا كانت عين وجود ا
ولكن ان يجاز الهادي بيان بطلان الوجه الثاني من الاستدلال ان اوله الوجود وجود
والا لزم توقف الوجود على نفسه ولا تعرفه منه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا
لا ذاتيا كصدق الانسان على كل واحد من ابوابه ولا استحالة في ذلك فان قيل تلك الاما
غير مفهوم الوجود او غيره تعين اخيننا الى الشق الثاني قطعا وح جاز صدق مفهوم الوجود عليها
صدقا عرضيا فيكون اوله محموله وعدم صدقه عليها فيكون اوله غير محموله قوله لجواز ان يكون
الزايد ملوالاول الجميع ابد الاول باسرها مجتمعة بحيث لا يخرج عنها شي منها سواء كانت مادية
او صورية ولا شك ان هذا المجموع لم يحصل الا بعد الاجتماع وانه زايد على كل واحد واحد من
اذ غير الوجود واذا كان الوجود عين هذا المجموع يلزم ان يكون الوجود محض ليس بوجود فيلزم
التناقض بل لزم ان يكون الوجود عين مجموع امور كل واحد منها غير وجود وهذا ليس
لم اذ كل مركب يتركب من اوله كل واحد منها غيره وكل مركب من اوله غير محموله يتركب من
امور كل واحد منها غيره وليس هو محمول على شي فيها اصلا وهذا انتقض اجمالي للاستدلال على الثاني
كما اشار اليه بقوله وايضا الوجه ما ذكره يلزم في جميع المركبات ومنهم من نقض منها وقال الجمع يطلق
تارة على معروض الهيئة الاجتماعية واخرى على مجموعها فان اراد بقوله هو الاول جميعا الاول ثم كل
زايد على الاول والتعدد كلامه وايضا يلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بوجود وان اراد الثاني
قلنا الهيئة الاجتماعية ان كانت وجودا توقف الشي على نفسه وان لم تكن وجودا كان
الوجود محض ما ليس بوجود وجوابه اما لمختار الاول والمجموع بذلك المعنى زايد على ما فرض انه
عين وجود وكل واحد واحد من تلك الاول المعروضة للهيئة الاجتماعية فان المراد بالكون في الدليل

الوجود وغيره انما هو في كل واحد منها لا في مجموعها ولذلك قيل وتلك الاول اما وجودا واما غير وجود ا
ولو ورد في المجموع بانه وجود او غير وجود كان اثر فايده ظاهر اما اعتبار انه وجود لانه المعروض وجودا
في الجمعية او كحال الثاني وان الهيئة ليست وجودا ولا تناقض لان اللازم كون الوجود عين مجموع امور
كل واحد منها غير وجود كما بينا فان قيل اوله الوجود ان لم يعرض لها هيئة اجتماعية او صورة تجعلها
شيئا واحدا لم يكن الوجود حقيقة واحدة وحدة حقيقية بل اعتبارية وان عرضت لها كان انضمامها
اليها موجبا لهيئة اجتماعية اخرى وهكذا فيتسلسل قلت المقصود هنا كون الوجود ذا اوله يتوقف
بها ولا حاجة بنا في ذلك الى الوحدة الحقيقية والى عروض الصورة للاوله الا دينه في المركب منها تركيبا
حقيقيا لا بعض الا اعتبار هيئة اجتماعية بها فان اجتمعت واجتمعت بها اليها حصل هيئة اجتماعية
او اعتبارية ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الحال في عروض الهيئة قوله لا يتم بل يتوقف
على المساواة في نفس الامر هذا انما يكون جوابا عن بطلان التعريف الرسمي كما ذكر في الشرح ابني
الوجه المشهور في ابطاله مطلقا كانه قد سلط هنا بان الكلام في تصور الكنه والرسم لا يفيده وح يجاب
لجواز ان يكون لبعض الرسوم خصوصية يفيد بها تصور كنه المرسوم هذا واما الوجه الثالث الذي استدل
به صاحب الملخص ولم يذكره الله فهو الوجداني وامن وجدان التصور بالبداهة ووا التصور بالبداهة
اول بان يكون بديهيا وجوابه ان وجدانه متصور بوجه ما بداهة واللازم منه ان يكون تصور الوجود
بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه قوله ومنا بوجوه عليه قيل ان اراد الجزم باحد الوجودات التي للبه
الذوات مطلقا فلا يجديه نفعا لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اراد الجزم بخصوصية
ذات منها بعينها فهو ظاهر البطلان لانا مترددون فيها لا مجزوم بها وان اراد الجزم بمعنى اعم ويندفع بتلخيص
الدليل وهو ان نقول اذا ومنا بوجود ممكن وومنا مع ذلك ان ان له علة جوهر مثلا فلا شك انا نجزم
ح بان العلة موجودة وبانها خصوصية الجوهر فانا اذا فرضنا زوال الاعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد
ان العلة خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد بان العلة موجودة باقيا بحاله فلم يتغير علم يتبدل باعتقاد للوجود
آو اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لم يتصور ذلك قطعا وقيل ايضا هذا الدليل سلم ان يكون
وجود آخر مشترك معنى لم يتصور قطعا اشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شي ونتردد في انها
مفهوم الوجود او غيره واجيب اولا بانه يلزم منه للوجود وجود مغاير له بالاعتبار وينقطع التسلسل
بانقطاعه قوله فلا تتم الشرطية يعني قوله لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لتردد الذهن فيه بحال
تردده في الخصوصيات والكلام انه منع لشرطه وحينئذ كانت مستدلا عليها وجه صرف منعها الى

معه حاد ليلها بما كانه قبل الشرطية عن صحيحة و قو كذا بها بها لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا ان اردت
به لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الوجودات لكان مختصا بالقياس الى جميعها فهو سلط لجواز ان لا يكون
مشتركا بين الجميع ويكون مشتركا بين الممكنات وحدها وان اردت انه لو لم يكن مشتركا بين الجميع لكان مختصا ولو بالقياس
الى بعض الوجودات فهو مسلم لكن الاختصاص على هذا الوجه لا يستلزم التردد فيه حال التردد في الخصوص
لجواز ان يكون الوجود مع الاختصاص المذكور مشتركا بين اكثر الوجودات كالممكنات فيتردد بين خصوصيات الممكنات
من الجوهر والعرض مع الجزم بالوجود و تقرير الجواب ان معنى الشرطية هو ان الوجود لو لم يكن مشتركا بين
جميع الوجودات لتردد الذهن فيه حال تردده في شيء من الخصوصيات والدليل عليها انه لو لم يكن كذلك لكان
مختصا ببعض الصور قطعا فيلزم من التردد في الخصوصيات في صورة الاختصاص التردد في الوجود وذلك لا
شك فيه لكن التالي باطل اذ يجزم بالوجود مع التردد في خصوصيته كانت من الواجب والممكن باقسامه
كلها ومنهم من جعله معارضة لدليل الشرطية و قررها هكذا لو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل وكان مشتركا
من الممكنات جاز التردد بين خصوصيات الممكنات الجواهر والاعراض مع الجزم بالوجود فيلزم بعدم الاشتراك
بين الكل الجزم في الجملة ان يتردد في الخصوصيات مع الجزم بالوجود فلا يكون عدم الاشتراك بينه مستلزما للتردد
في الوجود حال التردد في الخصوصيات فيبطل الشرطية التي ادعاها المستدل ثم اجاب عنها فان عدم شرطية
المعارض مركب من الجزئين الاشتراك وعدمه فباعتبار الاشتراك يستلزم جواز التردد بين الجوهر والعرض حال
الجزم بوجود العلة كما بين وباعتبار عدم الاشتراك يستلزم عدم جواز التردد بينهما حال الجزم بوجودهما
فيكون شرطية المعارض باطلة وهذا فاسد لان مقدم الشرطية عدم الاشتراك بين الكل لا عدم الاشتراك
على الكلية فلا يستلزم عدم الجواز المذكور قوله بمعدوم في جميع الامثلة المتقدمة وذلك لعدم التي بين المسلوب
والعدمات قوله والا لبطل الحصر العقلي بين الوجود وعدمه ونقيضه لان مفهوم التقسيم ح ان الشيء اما
موجود بوجود خاص او ليس بموجود اصلا وذلك ليس بحصر لجواز ان يكون موجودا بوجود خاص اوى اي
لو اريد بهذا التقسيم ان الشيء اما موجود بوجود ما من الوجودات او ليس بموجود اصلا لم يبطل الانحصار
قلت الحصر انما يكون بملاحظة لفظ الوجود و شموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع بازائها فلا يكون
حصرا عقليا معنويا بل استقرائيا لفظيا و نحن نجزم بان تقسيم الشيء الى الوجود ونقيضه ما جزم النقل فيه بالانحصار
مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها قوله لانا ان مفهوم السلب واحد وما ذكر من علامة ما برائه السلوب
والعدمات اما هو ما انتظر الى انفسها ولكن لها بما هي سلوب لا باعتبار ما لو سلم ان السلب مفهوم واحد لا تعدد
فيه قطعا لا اصالة ولا تبعا لم المقصود بجزرونه ان رفع المتعدد متعلق الحكم وعم كيح الى ان سلم انه بطلان

مسند العقلي قوله لكن يكون كل واحد من السلبيات مشتركا في مطلق السلب ومن صحة حمل السلب عليهما الدال على الاشتراك
وهذا العموم بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم اشتراك المسلوب في مطلق السلب بل الاشتراك
بينها عنده في مواضع السلب كان الوجود وسواء قوله لم يجزم العقل بالانحصار مع تعدد معناه ان ما يكون موجودا
موجوده الخاص واما ان لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا تردد بين النفي والاثبات لجزم العقل
بالانحصار فيه بداهة وكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات
مفهوم الخاص وسلبه قوله بل الطلب مسماه او انا يشتم هم لنظر الى جانب اللفظ واما اذا نظر الى جانب
المعنى فلا مجال لتوهم الطلب كما بينا فظهر ان الخلل في محل قوله مردود وجوب اشتراك مورد القسمة بين
الاقسام وذلك لان التقسيم ضم قيود متخالفة الى مشترك وجنسه ان يضم الى مفهوم كلي قيود تخصصه بجامعه
اما متقابلة او غير متقابلة فيحصل من انضمام كل قيد قسم منه فلا بد ان يكون مشتركا بين اقسامه كلها
المرئية فانه لا يسلم اشتراكها كما في المنفصلات وقد نازع فيه في الحواشي الحقيقية كما في الحمليات الشرطية
كقولك زيد اما ان يكون قائما او قاعدا وليس تقسيم الوجود الى اقسامه بالنظر الى لفظ على تاويل المسمى
لصحيح مع قطع النظر عن اللغات باسرها كما سيذكره قوله لانا لو قطعنا النظر عن لفظ الوجود قبل الاشتراك
ان يقول اذا قطعت النظر عن لفظ الوجود لم احد الاشتراك الحقايق المختلفة كالانسان والفرس وغيرهما
وليس هناك امر غير ذلك يدل عليه لفظ الوجود فوجدانكم معارض بمثله ولا يخفى انه خروج عن الانصاف لان البداهة
مع قطع النظر عن اللغات كلها يشهد بان الموجودات لها حالة مشتركة فيها وبها يتمايز عن المعدومات باسرها قوله
واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ اشتراك الوجود من حيث المعنى بديهي لا يقال هذا الكلام بعينه
جار فيما ذكره الامام لبداهة تصور الوجود فلا يكون للمنع الوارد هناك كبير نفع انا لا نقول البديهي هناك
هو الحكم بان تصوره بوجه ما بديهي وذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في كون تصوره بالكنه بديهيا وذلك
ما يناع في حصوله فضلا عن كيفية حصوله قوله لعدم تشرط في ذلك البديهي على الوجه الذي توقف عليه الجزم فيكل على
هذا اسوق ومع على قول الشارح بتصور بداهة على وجه يتوقف عليه الجزم فيكل على هذا والوجوه الذكورة اقتضى علا
يفيد تصورا والجواب ان احتياج البديهي الى التنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان انما هو لنوع خفاء فيه وذلك
يحصل في خفاء التصور انه لينظر التنبيه في قول الشارح وانما حصل بالمذكور خفاء الاحل تصوره انه تنبيها على ان الحكم البديهي
اعني الاولي لا يوجد خفاء ويتوقف فيما ظنك لنوع قوله والمنع والمعارضة فيما ذكر وعوض التنبيه لا يدين
نفع فيل من البين ان ليس كل شيء منها على كل شيء بل لا بد هناك من مناسبة مخصوصة وشرائط معينة فاذا
منع حصول تلك المناسبة والشرائط لم يترتب عليه المقصود كما لم يترتب على الدليل بمنع مقدماته فما هو المقصود
منه وكذا اذا عورض بما يبانيه فتخصيص المنع والمعارضة بغير التنبيه لا وجه له والجواب نسلم ان المقصود بالاستدلال
اثبات الدعوى في نفسه عن اظهار ثبوته في نفسه فاذا منع او عورض احتيج الى دفعهما والا فات المقصود بالكلية واما التنبيه

على بتقصد إثباته لينوب بالمنع والمعارضة بل بتنبيه السامع بثبوته فإذا منع أو عورض فات تنبيهه له ولا يقدح
ذلك في كونه مستغنيا عن الإثبات قوله لا يجدي كثير نفع أي نفعا يعتد به لعدم قدحه في ثبوت المدعى لأنه لا يجدي شيئا إلا
قوله لم ينازع فيها إلا الأشعري ومن تابعه فإنهم قالوا الوجود كل شيء عين ماهيته فهو لا يبس عندهم وجود مطلق
مشترك ووجود خاص هو فرد له بل ليس هناك إلا حقائق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود اشتراكا
لفظيا وأما القائلون بالاشتراك معنى فعندهم وجود مطلق يعم جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا
الدليل أعني الوجه الأول إنما يدل على الاشتراك إنما يدل على أن الوجود المشترك زائد على الماهية ولا يدل على كون
الخاص زائدا عليها إلا أن يثبت أن المطلق نفس حصة الخاص أو واحد منها ولم يثبت بل الحق أنه عرضي له
لأفراده قوله فلزم أن يكون الماهيات الممكنة [illegible] وليس كذلك بل علته حسب جماعة من الصوفية إلى
ليس في الواقع إلا ذات واحدة لا تركب فيها بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزه
في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات نقصان الإمكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك
ترى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم
اتحاد الماهيات ولا يتم أيضا اشتراك الوجود بل لا يثبت وهو ممكن أصلا أقول هذا خروج عن طور
العقل فإن بداهة [illegible] تعدد الوجود تعددا حقيقيا وأنها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون
الاعتبار فقط والذاهبون إلى تلك المقالة يدعون الاستناد إلى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وأنه لا يمكن
الوصول إليها بأبحاث العقل ودلائله بل هو طور وراء طور العقل كالحس في إدراك المعقولات وأما المتقيدون بدرجات العقل
والقائلون بأن ما يشهد له العقل فمقبول وما يشهد عليه فمردود فإنه لا طور وراءه فيزعمون أن تلك المكاشفات
والمشاهدات على تقدير صحتها مأولة بما يوافق العقل فهم يستغنون مع بداهته عندهم عن إقامة برهان
على بطلان أمثال ذلك ويعدون تجويزها مما لا يلتفت إليها قوله ولو كان داخلا لكان أعم الذا
تيات [illegible] علمه أن الوجود إذا كان داخلا في الموجودات جزءا لها لا يجب أن يكون ذاتيا لها لجواز أن يكون
جزءا غير محمول وأما المشتق على هذا التقدير [illegible] للوجود فلا يلزم كونه ذاتيا فلا يلزم كونه لأن المشتق من جزء
غير محمول يشتمل على نسبة هي خارجة عن ماهية المركب ولو سلم كونه ذاتيا فلا نسلم أنه جنس لجواز أن لا يكون تمام
المشترك فلا يتم ما ذكر من الامتياز بفصول موجودة لا ينافي على كونه جنسا ويجاب عنه بأنه لو كان جزءا
لجميع الموجودات وجب امتياز بعضها عن بعض بأمر وجودي سواء كانت تلك الأمور جزءا محمولا أو
غير محمول ثم ينقل الكلام إلى تلك الأمور ونقول يجب أن يكون الوجود جزءا لها إذ الغرض أن الوجود
جزء للموجودات بأسرها وهم القطن عن احتياج إلى كون الوجود ذاتيا وجنسا وكون الأمور فصولا
قوله لأن تحققها يتوقف على تحقق جميع أجزائها الغير المتناهية الذي هو محال بعد ما أنهم إذا كانت الأمور
[illegible] تمام البرهان على امتناع أن تحقق [illegible] الخارج أمور [illegible] غير متناهية [illegible] فلا تحقق لها

في الخارج متمايزة فلا دليل على الشيء البتة إذ غايته يعقل كنه الماهية بالعكس أي القوى القاصرة عن إدراك تفاصيل
فالأشياء هي وأما القوى العالية فيجوز ارتسامها بكنهها فيها إلا أن يقال تمييزها في وجوداتها في تلك القوى
يستلزم تسلسل كل الأمور الغير المتناهية وعلم امتناع تعقلها بالكنه متلاحقة فلا يتم شيء مما ذكرتم لأنا إذا [illegible]
ولا تركبها من أمور غير متناهية أما عدم لزوم الأول فيجيء الأسئلة على ذلك المستدل [illegible] كون الوجود زائدا
في بعض وعينا في بعض [illegible] في بعض وأما عدم لزوم تركبها من أمور غير متناهية فلجواز أن يكون الوجود
زائدا على ماهية الفصول فلا يلزم أن يكون لها فصول أو إلى ما لا نهاية له قوله لأنه إن اقتضى الوجود فقد
[illegible] ذلك كل الصفة للوجود والدخول والنفسية [illegible] فلا يلزم تحدور
قوله إذا كان مشككا يكون زائدا في الجميع الذي يلزم من التشكيك أن لا يكون ذاتيا في الكل و
لا اختلف ولا يلزم أن يكون عرضيا في الكل لجواز أن يكون ذاتيا وعرضيا للبعض أو على أن قيل
لم يتم برهان على امتناع الاختلاف في الماهية والذاتيات بالتشكيك وأقوى ما ذكره على ذلك أنه إذا
اختلف الماهية أو الذاتي في الأفراد لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض
وأيضا الاختلاف بالكمال والنقصان لنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير
الماهية ونحن نقول لم لا يجوز أن يكون الوجود طبيعة جنسية تحتها أفراد تختلف كمالات تلك الطبيعة
فيها بفصولها كما أن العارض المقول بالتشكيك عندكم مفهوم واحد في نفسه يقول على ذوات مختلفة
بذواتها في كمالات ذلك العارض قوله وهو عين [illegible] المطلق [illegible] الوجود على الماهيات واللازم
من كونه مشككا زائدا على أفراده التي هي الوجودات الخارجية ولا يلزم من عروضه للوجودات
الخارجية عروضه للماهيات لجواز أن يكون الوجود العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات
فلا يكون اللازم من التشكيك عين المطلوب [illegible] قال قوله وأجيب بأنه إذا
كان مشككا يكون زائدا في الجميع أن الوجود بالنسبة إلى الماهية إن كان متساوي الحصول فيها
لم يكن الاختلاف بالتقدم والأولوية والعروض بناء على امتناع اختلاف مقتضاه كما مر وإن لم
يكن متساوي الحصول فيها بل كان مشككا بالقياس إليها لزم ورود عينها وهو عين الدعوى وكان
هذا القائل يتوهم أن التساوي في الحصول والاختلاف فيه منحصران في الأمور المحمولة المنتسبة إلى
ما يحمل هي عليها أو أن يمتنع اختلاف الأفراد إلى ما هي ذاتية له ومحمولة عليه دون الأمور التي
لا تحمل والصحيح أنه لا فرق قوله الوجه الثاني أن نعقل الوجود [illegible] عن تعقل الماهية [illegible]
الماهية ولا نتعقل وجودها الغرض على هذا الوجه بأن حاصله أنا نتصور الماهية ولا نصدق بوجودها
فالماهية معلومة أي تصورا والوجود ليس بمعلوم أي تصديقا فلا يتحد الوسط وأجيب بأن المراد
كما يفهم من الشرح أنا نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها وإلا لأمكن الشك [illegible]

ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون اتصافا به لها لانه بين الثبوت لا علو ذاتي وهذا انما يتم ان لو كانت
الماهية معقولة بالكنه فانها اذا كانت معقولة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها
اليها او لا يرى ان النفس لما كانت متصورة باعتبار تدبير البدن لا بكنهها توجهوا لاثبات جوهريتها
بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر جنس لها وهذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص زائد ايضا اي الماهيات
التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها **قوله** فان تعقل وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن
بالاعتبار يعني ان تعقل الماهية وجودها الذهني فاذا تعقلت كانت موجودة فيه لكن لا يلزم من تعقلها تعقل
تعقلها فربما يكون وجودها الذهني حاصلا له ولا يكون متعقلا لان تعقل الشيء لا بد ان يكون مغايرا له اما
بالذات كما في تعقل الاشياء الخارجة عن المتعقل عن الاشياء التي لا تكون ولا قائمة به واما بالاعتبار كما في تعقل النفس
نفسه او الامور الحالة فيه فان تعقل المجرد لذاته بذاته لا بصورة حاصلة من ذاته في ذاته وذلك لان ذاته
حاضرة لذاته اذ الشيء لا يغيب عن ذاته وذلك اقوى من حصول امثاله في ادراك ذاته لكن باعتبار حضوره
انه مغاير لاعتباره من حيث هو وكذلك تعقل الامور الحالة فيه كالصورة الذهنية القائمة بالنفس انما
هو لحضور ذواتها عند المدرك لا لحصول صورها فيه فالنفس في ادراك الصور الذهنية لا تحتاج الى صورة اخرى منتزعة
من الاولى بل يتحد هناك التعقل والمتعقل بالذات ويختلفان بالاعتبار اذ لا بد من التفات النفس
اليها حتى تصير معقولة كما يتحد العاقل والمعقول والتعقل دائما في ادراك المجرد نفسه ويختلف اعتبارا واذا كان
الادراك لحصول صورة المدرك عند العاقل يسمى ذلك علما انطباعيا واذا كان لحضور المدرك بنفسه عند المدرك
يسمى ذلك علما حضوريا وعلم الله تعالى بجميع الاشياء من هذا القبيل كما سنحققه ان شاء الله تعالى **قوله** اجيب بانه
لو كان تعقل الماهية مسلما لكنه وجودها اي علي به اما عينها او جزؤها لكن يدل عليه قوله اذ يتخيل الشك في
اتصاف الشيء بمقومه واراد بالمقوم الذاتي بالمعنى الاعم المتناول للذات **قوله** فانا نتعقل ماهية المثلث ونشك في
وجودها الذهني والخارجي ولذلك احتيج فيهما الى اقامة البرهان ويتجه عليه ما مر من انك ان اردت انا نتعقل
بالكنه فممنوع وان اردت بوجه ما فلا يجديه نفعا ولا يكفي ان يقال لا نعني بالمثلث الا السطح المحيط به خطوط ثلثة
وهذا معقول بكماله لان المثلث ليس من الماهيات الاعتبارية التي يكفي في تعريفها العناية بل من الماهيات
الحقيقية قلنا قلت ان كان حقيقة الوجود اي رح هو هذا الذي ذكرته لا غير وهذا جار في جميع المفاهيم
لاحتمال ان لا يكون شيء منها متعقلا بالكنه **قوله** فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لا نتصورها تعني ان الدليل
كون الوجود زائدا في الكل وما ذكرتم على تقدير صحته انما يدل على كونه زائدا في الماهيات التي نتعقلها كما لنا
والحق دون التي لم نتعقلها بخصوصياتها لجواز ان لا نتعقلها مع تعقل وجودها **قوله** اجيب بانه على تقدير
الاستواء لا يجوز ذلك فيه كما قد عرفته سابقا من انه يجوز على تقدير الاستواء الاختلاف بالنفسية والوجوبية
والتوضيحية مستندا الى اقتضاء عدم الوجود ذلك لا الى اقتضائه اياه لمنافي لاستوائه **قوله** وعلى تقدير

التشكيك يلزم كونه زائدا كما ذكرنا فقد انكشف عليك جابر عليه بما قررناه في الوجه السابق فلا نعيده **قوله**
الوجه الثالث ان الامكان متحقق لا بمعنى انه تحقق في نفسه بحسب الخارج بل حصوله للاشياء واتصافها
به فان اتصاف الموجود بالامور الاعتبارية جائز فبعض الموجودات الخارجية متصف في نفس الامر بالامكان
موجودا خارجيا **قوله** لو كان نفس الماهية او داخلا فيها لم يكن نسبته الى الماهية الايجابية والسلبية على السوية
وذلك لان نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبة السلبية وارتفاعه بالضرورة وكذا الحال في نسبته الى جزئه والى سلب
ذلك الجزء وهذا الدليل انما يدل على زيادة الوجود على الماهية في الممكنات سواء كان وجودا مطلقا او
خاصا ومنهم من قال الذين يزعمون ان الوجود نفس الماهية يقولون ان بعض الماهيات يقتضي لذاتها ان
يكون تلك الماهية في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها كالانسان يحتاج في كونه انسانا في الخارج الى
غيره لا الى شيء امر زائد على ذاته وذلك هو الممكن وليس هناك امر يكون نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء وان سلم
فالمغايرة الاعتبارية كافية في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان ح تحقق وجود مغاير
للماهية في المفهوم ولا يذهب عليك ان كون الماهية تلك الماهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية قطعا
وذلك المفهوم هو المسمى بالوجود لانه كون الماهية في الخارج الا انه زيد عليه قيد وهو قوله تلك الماهية ح
نقول اذا لم يقتض الماهية لذاتها الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف كان هناك مفهوم وراء
الماهية نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء فقد تحقق الامكان بمعنى تساوي النسبة واما قوله وان سلم
فجوابه انا لا نستدل بكون الامكان نسبة فيقتضي طرفين متغايرين حتى يعترض بان التغاير الاعتباري كاف
كاف والاولى ان تخصيص الاستدلال بالامكان لا نفوا جريانه في الوجوب بعينه بل نستدل بما ذكرناه من ان
نسبة الشيء الى نفسه والى جزئه لا يكون كنسبته الى سلبهما ضرورة **قوله** ضرورة عدم توقف التزام على
الاستدلال تقدم ما فيه من ان ذلك انما كان حاله الذاتي معقولا بالكنه وهو غير مسلم في شيء من الماهيات
قوله وهو تناقض منع لزوم التناقض بان معنى قولنا الماهية ليست ماهية في الخارج ان الماهية المعقولة
ليست من افرادها ما له ذات خارجية ولا تناقض في ذلك وهو مدفوع بان قولك ماله ذات خارجية
مشتمل على معنى الكون في الخارج فقد اعترف بمفهوم وراء الماهية ولتشترك في ذلك بان تستعمل الافراد
وحاصله في الحقيقة الماهية ليست موجودة في الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين الماهية لكان المفهوم
من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها الا ما التأويل الذي تعسف فيه فلزوم التناقض بلا ارتياب وما قيل
من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه وذلك
لان ماله في الحقيقة الى سلب الوجود عنه ولو كان وجوده في الخارج عينه لم يكن اصلا فاذا لم يكن الانسان ليس
موجودا في الخارج وقلت الانسان ليس بانسان في الخارج كان صادقا وحصوله ان الانسان ليس
بموجود في الخارج واما اذا قلت الانسان ليس بانسان اصلا فهو باطل قطعا **قوله** فيلزم تركب الواجب ملزا

يدل على انه لا يكون الوجود داخلا في الكل لما يلزم من ذلك كونه خارجا في الكل فان اجيب بما سبق من ان
ذلك لا يكون على تقدير الاستواء وعلى تقدير التشكيك كان زائدا في الكل رد بما سبق ايضا واعلم
ان الشارح صرح اولا بان معنى الدعوى ليس ما هو الظاهر منه وان الوجوه المذكورة تنبيهات اشار الى
ان المنع الذي يورد عليها مما لا يجدي كثير نفع لان الدعوى ظاهر الثبوت مستغن عن الاثبات فالمقصود
من تلك الوجوه ازالة الالتباس عنه بالقياس الى الاذهان القاصرة واما البصائر السليمة فكما يدرك اشتراك
الوجود في حالة لبيانها بها عن العدم وما كان مرسوما في الوسط بالوجود والكون وفي العبارة بهستي
وبودن كذلك يدرك ان مفهومها خارج عنها توصف بها وتحمل عليها ثم حقائق الموجودات وحقيقة
تلك الحالة وكيفية قيامها بها وحملها عليها ليست معلومة بالكنه ولا يضر ذلك في الحكم بالاشتراك والزيادة
بداهة **قوله** على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هي ليس نفس احدهما ولا احدهما داخلا في مفهومها
لا على معنى ان الماهية منفكة عنهما وح اما ان يورد ههنا ويقال ان قيام الوجود بالماهية فاما ان
يقوم بشرط وجودها او بشرط عدمها والجواب منع الحصر فانه يقوم بالماهية من حيث هي لا بشرط
الوجود ولا بشرط العدم كما ان كل قائم بشيء كالبياض بالجسم مثلا انما يكون قيامه به لا بشرط حصوله
ولا بشرط عدمه عنه واما ان يورد ويقال ما تكرر اقامته بها اما في زمان كونها موجودة او في زمان
كونها معدومة فلا يمكن ح منع الحصر اصلا ولا يلزم الواسطة قطعا بل يختار ان القيام في زمان كونها
موجودة بهذا الوجود لا بوجود اخر حتى يلزم تحصيل الحاصل كما في قيام البياض بالجسم بعينه **قوله**
فكونها وجودها فقيل كونها اما ان يثبت لها في الخارج اولا فان لم يثبت لها في الخارج
كونها كانت عارية عن الكون في الخارج فلا يكون موجودة في الخارج بل معدومة فيه هف وان
ثبت لها في الخارج الكون متنازعة في الخارج او الغيرية ملزومة للامتياز ثم ان هذا الكون
المتنازع في الخارج ليس عين الماهية ولا جزءا لها فهو زائد عليها في الخارج فلا يلزم من عدم انفكاك كل
منهما بوجود عدم زيادته عليها في الخارج ثم قيل وسلم ان المفهوم من كلامه ان المقبول على القابل في
الخارج انما يتصور اذا كان المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود القابل وهو ممنوع اذ قد يوجدان معا
بوجود واحد كالوجود والماهية فان الوجود موجود بنفسه لا بوجود مغاير له والماهية القابلة له موجودة به
فالمقبول الزائد في الخارج وقابله اما موجودان في الخارج بوجودين متغايرين واما وجود وماهية موجودة به
وربما كان المقبول في الخارج على قابله مقصور على وجهين فمن اراد حصره في وجه واحد فلا بد له من
دليل على نفي جواز الاخر ونحن نقول اذا قلنا زيد موجود في الخارج فقولنا في الخارج ان ليس الا زيد كان ظرفا
لوجوده وان ليس الا وجوده كان ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب هو ما كان الخارج
ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا هذا واما الذي وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا يوصف بكونه موجودا الا من

الموجودات

الموجودات الخارجية فان قلنا لا يشكل في ان زيدا موجود في الخارج وانما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس
مما لا يشكل فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفسه شيء لا يسلم ووقوعه ظرفا لوجود ذلك الشيء اولا يرى ان قولك زيد
متصف في الخارج بالسواد صادق قطعا وقد وقع الخارج ههنا ظرفا لنفس الاتصاف وان قولك اتصاف
زيد بالسواد موجود في الخارج ليس بصادق اصلا كيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا
اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها واذا استشهد بهذا القول الماهية اذا كانت في الخارج
الى وجدت فيه يثبت لها في نفس الامر الكون في الخارج على ان الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال
يثبت لها في الخارج الكون على ان يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون لها وذلك لان ثبوت الشيء للاخر
في الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات
الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه تقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج
اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج للماهية
قبل كونه لها ثابتة فيكون لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون اخر فيه وهو سط فان لم يثبت لها في
الخارج كونها كانت عارية في الخارج عن الكون فلا يكون موجودة فيه مردود بانها وان لم يثبت لها في
كونها لكن يثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي فيكون موجودة فيه لما عرفت ان الوجود الخارجي ما
يكون الخارج ظرفا لوجوده وهو لا حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود
ليلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف به قطعا لما قررنا ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في
في الخارج والا لقام في الخارج بالماهية فكان لها قبل قيامه بها وجود اخر فيه وما يقال من ان قيام
كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس
ليس بشيء لان البداهة لا تفرق في ذلك صفة وصفة نعم نستشهد بان قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يكون فرعا على
على وجوده فوجب ان لا يكون قيامها به خارجيا على نحو قيام صفة البياض بالجسم لا ان يستثنى من تلك
البديهة وكذا ما يقال من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد على ذاته وان غير الوجود موجود
بالوجود لا بذاته وذلك لانه فهو المتحقق وما هو عين التحقق للخارج في كونه متحققا الى محقق بل هو متحقق بذاته
وما عدا المتحقق محتاج في كونه متحققا الى انضمام التحقق وتمثيل ذلك بالضوء فانه مضيء لذاته لا بضوء زائد على
ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس مما يعول عليه لما حققنا من ان الوجود لو كان موجودا
في الخارج في الماهية لكان قيامه بالماهية فيه يستلزم ان يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود اخر فيه ومثل
من ان اتصاف الشيء بنفسه في نفس الامر معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا
لا بحسب نفس الامر فوجود الماهية في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي وكذلك الضوء ضوء في نفسه لا انه مضيء
في نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشيء بنفسه في نفس الامر كان مسلوبا عنه في نفس الامر والا ارتفع النقيضان

والجواب ان المراد بالحقيقة الكلية ما كان عنوان موضوعها غير مختص بالوجود الخارجي

قلت ان السلب فرع تصور الايجاب بحيث لا يتصور الايجاب لا يتصور السلب وليس كذلك من ارتفاع النقيضين
الشيء وانما ارتفاع النقيضين ان يتصور نسبة لا يصدق ايجابها ولا سلبها وههنا لا يمكن ان يتصور نسبة
ولسيأتيك توضيح هذا المعنى في قوله والوجود لا يرد عليه النقيضة هذا اذا قلنا ان الوجود مفهوم كلي للافراد
كثيرة يتصف بها الماهيات اتصافا حقيقيا كما هو المسطور في كتب القوم ويتبادر اليه الفهم ايضا واما
ان قلنا ان الوجود هو حقيقة متشخصة في حد ذاتها لا تتعدد فيها بوجه من الوجوه وهي قائمة بذاتها لا
يتطرق اليها عدم اصلا ولا امكان قطعا وهي حقيقة الواجب تعالى وبمعنى كون الشيء موجودا ان لتلك الحقيقة
المنتفية القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى ذلك الغير وان كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية فذلك كلام يعجز
عن ادراكه الا اولوا البصائر الذين خصوا من عند الله تعالى بفطنة ثاقبة عالية واوتوا من لدنه حكمة
بالغة وسيرد عليك تفاصيل هذا المقال ان شاء الله تعالى قوله والماهية انما تكون قابلة للوجود عند
وجودها في العقل بان العقل يلاحظها من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقا سواء كان
ذهنيا او خارجيا وان كانت موجودة في الذهن لكن للعقل ان ياخذها من غير مقيدة بهذا الوجود
فانها حينئذ ينسب اليها الوجود فتجدها قابلة واما اذا لوحظ معها الوجود او العدم فلا يكون قابلة ولما كان
قبالته بالماهية وقبولها اياه من حيث هي ومن الحيثية انما تثبت لها في العقل فاللازم حينئذ على الماهية
في التصور لان الوجود العيني فالماهية متصفة بالوجود الخارجي لا اتصافا موجبا للامتياز في الخارج كما في اتصاف
الجسم بالسواد بل موجبا للامتياز في الذهن وذلك لان العقل لا يقدر على اعتبار الماهية منسلخة في الخارج
او كان التغاير اتصافها بالوجود فيه ثانيا فانه اذا اعتبرها في الخارج عند اخذها مع الكون فيه ويشبه ان
ان لا يعتبر شيئا في الخارج ويعتبر اتصافه فيه وانما اطنبنا في هذا المقام لانه مما زلت فيه اقدام الاذهان
وعسى ان ينفعك في مواضع اخرى قوله بطلت القضية الحقيقية وهي التي يحكم فيها على ما صدق عليه الموضوع
بالفعل اعم من ان يكون موجودا في الخارج اولا يعني ان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد في
نفس الامر للكلي الواقع عنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج اولا فاذا قلت كل مثلث فان
زواياه مساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه
مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها وغيرها مما عدا ما
مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق عليها المثلث في حد نفسها فظهر ان الحكم
فيها ثابتا ولما ليس موجودا في الخارج اصلا فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق الايجاب عليه ضرورة
ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول له لان ثبوت الشيء لا يتوقف على ثبوت الاول في نفسه فلو
لم يتحقق الوجود الذهني كانت الاحكام الايجابية الحقيقية كلها باطلة قطعا لما قيل من ان اللازم
مما ذكر بطلان الحقيقة التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقة الذي هو مدعاه اللهم الا ان يحمل

الوجهة الوثيقة داخلة في الدليل قوله فانها باطلة لم يقل انها الخارجية لا يكون صادقة بل اراد ان الكلية
المأخوذة بحسب الخارج ليست كلية بل هي في الحقيقة جزئية فالقضايا الكلية الخارجية باطلة كلا وان
كانت صادقة في انفسها بخلاف القضايا الحقيقية فان كلياتها صحيحة وهي ايضا صحيحة في انفسها او
هي المعتبرة عند المحققين ولذلك الاحكام على ذلك القضايا الهندسية والحسابية فانها ليست مخصوصة
بالموجودات الخارجية بل يعمها وغيرها كأن تلك الاحكام من لوازم الماهيات واما الخارجية فانما اعتبرها
الظاهريون من ارباب هذا الفن فلا اعتداد بها فان قلت اذا كان المحمول مختصا بالوجود الخارجي
او الذهني فكيف يوجد القضية صحيحة لاستلزامه كذب الموجبات الكلية قلت حينئذ يأخذها
خارجية او ذهنية وذلك لا يضر ما في مطلوبنا قوله وقد صوّل الحق بيان ذلك في نقل التنزيل قبل عليه
يتوهم هناك على ان قال الذي اعتبره الجمهور في القضية المحصورة ليس الا هذا الاعتبار فليس ما ذكره الشارح
والتم ما يبقى ما ابطال الخارجية واعتبار الحقيقة وقد دل الشارح على ما يبني بذلك فارجع اليه اقول فذا ابطل المقضي
الخارجية هناك ما قررناه لك ههنا وايده بان قولنا كل دائرة فمن عرضين فتحكان بالخلاف على
محور واحد الى قطبية فانها تتطابقان وتنفصلان قضية صادقة ولا ينظر فيها الى وجود موضوعها في
الخارج بل الى ما ميزها لم قال ان ح الموضوع ان وضع مع كونه موجودا في الخارج مع الآن الوجود ح يكون
صفة موضوعه مع الموضوع في زمنه وكلامنا فيما لم يفهم منه ح اذا اطلق وابطل ما يقال نفس النافين
للحقيقة ويحكم على القضية الذهنية التي اعتبرها صاحب التنزيل وقال بعد ذلك واذا ظهر فساد الوجوه التي ذكرها
فليتبين المذهب الذي يستعمله الجمهور من المحصلين واورد كلاما محصوله ما ذكره الشارح في تفسير الحقيقة يقول
من قال لم يثبت التم هناك على ان قال قرينة بلا مرية واعلم ان ما ذكره من الدليل على الوجود الذهني راجح
في الحقيقة الى ما استدلوا به عليه في المشهور بانا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود لها في الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين
فانا نحكم على الممتنع مثلا بانه احق من المعدوم والحكم من شريك الباري وانه معلوم ومقابل للممكن الوجود والى غير
ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس
في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بوجوه الاول انك ان اردت بالامور الثبوتية امورا ثابتة في الخارج
فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج ولو سلم وجب ان يكون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اردت
بها امورا ثابتة في الذهن لذلك صادرة على المطلوب لان الكلام في الثبوت الذهني فكيف يستدل به عليه و
جوابه ان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها وانا نعتبر الثبوت بهذا المعنى احترازا عن
الموجبة السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضي وجود موضوعها لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة فرون ان
شيئا ما او سلب عدم اتصاف الاول باتصاف ذلك المنفي عنه وبالعكس بل لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار ولاشك

ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فكذا ما يلازمها فاذا كانت الامور المحمولة ثبوتية لا سلبية في مفهومها
كان الحكم ايجابا حقيقيا لا راجعا الى السلب الثاني انك ان زعمت انا نحكم بان تلك الامور الثبوتية ثابتة في
الخارج للموضوع المذكور فهو باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت
انها ثابتة في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه وكان مصادرة ايضا كما مر ثم انا نحكم بثبوتها للموضوع
في نفس الامر ونعلم ان تلك الاحكام صادقة فيكون تلك المحمولات ثابتة للموضوع بحسب نفس الامر وذلك موقوف على
وجوده في نفس الامر واذ ليس في الخارج فهو في الذهن الثالث انك ان اردت بالوجود الخارجي ما ليس
في قوتنا المدركة فلا نم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كل ما نحكم عليه فهو ثابت في المبادي العالية
لشمول علمها للمفهومات باسرها فهو موجود خارج قوتنا المدركة فيكون موجودا في الخارج بالمعنى المذكور وان
اردت به ما ليس في قوة ادراكية مطلقا التزمنا ان وجودها في قوة ادراكية غير قوتنا فيكون المثبتات
مدركتنا الى الموجود في تلك المدركة كافيا في الحكم عليه ولم يثبت المطلوب لان النزاع فيه وجود الاشياء في قوتنا
المدركة وجوابنا انا لا نريد بالوجود الظلي الا وجودا مغايرا للوجود الاصلي الذي هو مصدر الاثار ومظهر الاحكام
فان النار مثلا لها وجود به تصدر عنها اثارها وتظهر عنها احكامها من الاحراق والاضاءة وغيرهما وهذا
الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا مرية فيه وانما النزاع في ان النار هل لها سوى ذلك
الوجود وجود اخر لا يترتب به عليها تلك الاثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود لها في قوتنا المدركة او
في غيرها كوجود الاشياء في المبادي العالية كاف لها ولا حاجة بنا الى اثبات وجودها في قوانا وهذا الوجود
الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل فان قلت الشبهة الثانية يدل على ان النزاع فيه وجود الاشياء
في اذهاننا قلت تلك الشبهة جارية في وجودها في القوى المدركة مطلقا الا انهم ذكروا الذهن وارادوا
القوى المدركة وايضا اذا ثبت للاشياء وجود علمي في الجملة فالظاهر انها موجودة في اذهاننا لكونها معلومة
لنا ولو بوجه ما قوله واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب الوجود في الذهن اي الموصوف من
الاشياء اعترض عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة اما ان يكون ماهية الحرارة او لا على الثاني لا وجود للحرارة
في الذهن بل تكون الحاصلة في الذهن امرا اخر مباينا لها على الاول ماهية الحرارة فيلزم ان للاشياء وجودين ذهنيا وخارجيا
لا يقال لا نعني بوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مباينة له في الحقيقة لانا نقول فالمتمسكوا
به ان لم يدل على وجودها في الذهن ان الحكم على الممتنع مثلا بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر يخالفه
في الحقيقة وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة والبرودة
والجواب ان الموجود في الذهن ماهية الحرارة لكنها موجودة بوجود ظلي غير اصيل لا يترتب عليها اثارها ولا تظهر فيها احكامها
وكون المحل حارا موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع البرودة كما هو قول الاوائل

دون

دون الظل وبالجملة ان كان الوجود في الذهن ماهية الحرارة بوجود غير اصيل لم يلزم مشاركة الموجود الذهني للموجود
الخارجي الا في لوازم الماهية وما ذكرتم من اتصاف المحل والتضاد ليس من لوازمها بل من توابع الوجود الخارجي
ولوازمه وبهذا التحقيق يندفع جميع الشكوك الموردة في هذا المقام هذا قيل لا يجوز ان تكون الصورة الذهنية
مخالفة لما في الخارج اي للماهية والا لم يكن العلم مطابقا للمعلوم ولا يكون منا من الحكم على الماهية بان ذلك
محكوم عليه هو ذلك الشيء وفيه بحث اذ لا يلزم من مطابقة العلم للمعلوم الموافقة في تمام الماهية واذا تصورنا
شيئا وارتسم في الذهن صورته فربما حكمنا على ذلك الشيء بحكم يكون صورته الذهنية عليه لا محكوما عليه و
ربما حكمنا على تلك الصورة بحكم لا يوجد ما في الخارج كذلك فتأمل وايضا فانا اذا لاحظنا الصور الخيالية وجدناها
لو وجدت في الخارج لكانت هي عين الاشياء المرسومة اي هي صورها بحيث لا يتقدم عنها شيء من احوالها
بديهة رجوع الاستحسان الى ما حكم فيها وكون الصورة قائمة بالذهن مع ان تلك الاشياء قد تقوم بنفسها لا ينافي
فيما ذكرنا لان المقوم ماهيته اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وقد يقال الامور المذكورة
اعني الحرارة والبرودة وتقابلهما انما يتحقق تقابلها في قابلها والذهن لا يقبلهما فلا يقع اجتماع يلزم منه
الالزام قوله لكان ماهية يستدعي حصولها في الاعيان هذا انما يلزم اذا قيل ان ذلك المعنى
يقوم بالماهية في الاعيان كالنقلية واما اذا قيل انه يقوم بها من حيث هي ويترتب عليه حصولها
في الاعيان فلا فالاولى ان يقال المعنى الوجود للماهية في الاعيان الا حصولها فيها كما لا يخفى قوله الوجود
غير قابل للزيادة والنقصان لانه ان قبل انتقض هذا الدليل بانه لو صح لم يقبل شيء زيادة ولا نقصانا
اذ نقول مثلا لا نسلم ان السواد لانه ان قبل الزيادة فزيادته اما سواد هو عين الاول فيكون تحصيلا
للحاصل وهو مح او غيره فان انتفى الاول فلا ابتداء في السواد الذي كان بل هو قد زال وحصل سواد
اخر وان لم ينتف فقد اجتمع سوادان في محل واما غير السواد فلا زيادة في السواد وهكذا القول في
عدم قبول النقصان ايضا قوله والا يلزم انتفاء الماهية وهو مح اعترض عليه بانه لا استحالة في ان ينتفي الوجود
الاول ويتحقق للماهية وجود اخر هو اشد من الاول واقوى منه واجيب عنه بانه يلزم اعادة المعدوم
بعينه وايضا كلامنا في ان الوجود المتحقق لا يزيد مع استمراره متحققا وربما يقال جاز ان ينتفي الوجود الاول
وجود اول في آن ويتحقق في ذلك الآن بعينه وجود اخر هو اشد من الاول فلا يلزم اعادة المعدوم
المحل لم يخل عن الوجود اصلا كما ان الهيولى التي يتعاقب عليها الصور لم يخل عن الصور قطعا وكما لو فرضنا
تعاقب السوادات على محل واحد بحيث لا يخلو في آن عن السواد فحينئذ لم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب
الصور ولا بد لابطاله من دليل واما قول المجيب ايضا فليس كلامنا الخ فهو صحيح كما ستعرفه ان شاء الله

قوله وح يلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين ومايح فيسلك السيالسيم لجواز ان يفيد احدهما ما لا يفيده
الاخر فيحصل من اجتماعهما خواص ليست مرتبة عن احدهما وحده كما يجوز قيام ضوئين وسوادين بمحل
واحد والحاصل لا نجوز زيادة وجود على نفسه على انه نقص الوجود كزيادة مقدار ذراع عين
على مقدار ذراع بعض المقدار وح لا يلزم ما ذكره الشارح لانه انما ينافي في وحدة كيفية بوجود وينقص لا في
وجودين احدهما زايد على الاخر في كونه وجودا وهما متحدان كذلك وقد يجاب عن الاول بان الشيء اذا قام
به كون نصار كما بنا في الاعيان ملام بتصور مع ذلك انه بعينه كما بنا فيها مرة اخرى وما ذكر من قيام
ضوئين وسوادين بمحل واحد فغير صحيح بالسباق بل الكل من الضوء والسواد مراتب مختلفة شدة وضعفا
فيتوهم ان الاشد ضوآن او سوادان وعن الثاني بان الكلام في تزايد وجود واحد وسابقه والاشتداد
وضعفه كما اعترف به سابقا واما اختلاف افراد الوجود شدة وضعفا وكمالا ونقصانا وتقدما
وتاخرا واولية وعدم اولوية فقد صرحوا بجوازه وحكموا بانه مقول على التشكيك وسيصرح هناك بان الشدة
والضعف غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلها لان قال الشدة والضعف في
باب التشكيك اما ان ترتب الاثار على احدهما اكثر من الاخر على ما قيل واما ان احدهما في نفسه
اكمل وازيد في ماهية الوجود من الاخر كما في مقدار على ما دونه كما مر واما الاشتداد والتنقص هنا فالمراد به
الحركة في الوجود على طريقة الحركة في الكيفيات كما المراد في انه اذا هو الحركة على ما هو الحركة في الكيفيات وما كان من
البين ان للمتحرك في اي حال من احواله يجب ان يكون متقدما بدون تلك الحال حتى يتصور تبدل الحال عليه
على واحد بعينه تواردا فيكون محركا في تلك الحال وان الوجود مما لا يقوم محله بدونه كان انتفاء الزيادة
والاشتداد في الوجود مستغنيا عن الدليل بل كيفية تجديد المراد وتصورها على ما ينبغي واذا عرفت تحقيق معنى الاشتداد
والضعف وقفت على معنى الزايد والناقص بالمقايسة قوله لان معنى الاشتداد ان يكون الحال
الغير القار مثال ذلك الاشتداد والتنقص في سخونته فان المحل الغير القار هو السخونة والمحل الثابت هو الماء او
سكل ان السخونة في حال تزايدها يتبدل نوعيتها في الانات اي يوجد في كل آن فرض نوع من السخونة
الاول التي وجدت في الان السابق واضعف من التي يوجد في الان اللاحق فيكون الموجود من السخونة
في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن وهذه الانواع متحددة جميعها على الماء الذي هو
محل متقوم بدونها فهذا التبدل المخصوص على هذا المحل من حيث هذا المحل موجه بهذه التحددات الى غاية ما
من السخونة يسمى اشتدادا ومعنى الضعف هو التبدل من حيث ان المحل متعرف بتلك التحددات عن تلك الغاية الى ما
كان ادراك المحقق حتى تردد وحقيقته ان كل واحد من الاشتداد والضعف حركة لا بعين الحركة الا اذا

الحركة

سكان للمتحرك في كل آن يفرض في زمان حركة حالة لا يكون له تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فالمتحرك في الكم لا بد له في كل آن
من كمية لا يوجد قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من حصول في مكان لا يكون له ذلك الحصول قبل
ذلك الآن ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيفية لا يوجد قبله ولا بعده وعلى هذا
القياس حال المتحرك في الوضع ولا يشك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدأ حركته الى منتهاها فوجب
ان يكون متحركا ومتقوما دون الاحوال التي يتحرك فيها اي لا يتقوم المحل بدونه كما لوجود لا يتصور حركته فيه ثم
ان في الحركة شبهة عامة وهي ان يقال المتحرك في الاين ان كان له من مبدأ المسافة اين واحد فلا حركة
في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد فلا يكون وان كان له اينون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها
في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة واما ان لا يستقر ولا يكون في كل اين الا آنا واحدا فيلزم تتالي الانات
وهو باطل عند صاحب الكتاب وكذا القول في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا جواب عنها الا بان يقال
للمتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر تختلف
نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكان حدود المسافة اينا بالعرض كذلك تعدد الاينون بحسب
الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان نفرض في ذلك
الاين المستمر اينان متصلان الى الكل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما اينون غير متناهية كما ان كل نقطتين
مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الانات ولا انقطاع الحركة ولا كون
المتحرك ساكنا ولذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة عرفا في كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض
بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات وقد تبين بذلك ان تلك الانواع المتبدلة في الاشتداد واما هي
بالقوة كالانات على ما صرح به الفارابي وانما حكموا بان الامور المختلفة المفروضة في الاشتداد انواع
بناء على ان الاشياء المختلفة بالشدة والضعف يكون مختلفة الحقيقة على زعمهم لان الماهية واجزاءها
لا تقبل شدة وضعفا فلا يكون النوع او الجنس مقولا بالتشكيك على ما بيانه ثم ان تبدل الانواع
مخصوص بالحركة في الكيف لقبوله الشدة والضعف دون الحركة في الكم والاين والوضع اذ منها تبدل افراد
لنوع واحد هذا الحاصل حققه في مباحث الحركة مع زيادة توضيح من قبلنا قوله فالاخذ في الشدة والضعف
هو المحل وذلك لان المحل هو المتحرك المنتقل من حالة الى حالة اخرى وهو الباقي في جميع الاحوال كلها واما الحال المتبدل
نوعيته فهو ما يتحرك فيه بمنزلة المسافة في الحركة الاينية ومنهم من زعم ان المشتد هو الحال ورد عليه بان السواد
اذا اشتد فان لم يبق ذلك السواد بعينه فلا اشتداد فيه لا شيء له الاشتداد المعدوم وان بقي موجودا
بعينه وقد عرض عليه زيادة فلا حركة في ذات السواد بل في عوارضه فان نقض بالجسم اذا اشتد في السواد

كما ان نفرض ان يكون هناك كيفية ولا يمكن ان نفرض

فان لم يبق في كل السواد فلا اشتداد فيه لاستحالة الاشتداد في العدم وان بقي وعرض عليه زيادة فحركة الجسم
في عوارض السواد لا في السواد نفسه حسب ما اختار بقاء السواد ولا يلزم ان لا حركة للجسم في السواد
بل هو متحرك في غير ما ذكروا واما في غير العارض في نفسه فهي لا يعقل اذ لا بد ان يكون التحرك متغايرا
للمتحرك فيه قوله الوجود خير محض فسئل منه دعوى ما ادعوه ما ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرد الاستقراء غير
تام والتجاء الى انها ضرورية وان ما ذكروا من الامثلة لايضاح تلقينها الشبهة على بعض الاذهان
والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة يعبر بها ظنا على انه قد نوزع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون
ان مبادي الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها لوازم عدمية فيجعل من اللوازم العدمية مبادي
فصول الانواع الوجودية وكذا يقولون عدم المانع ليس جزء من علة الوجود بل كاشف عن امر وجودي
وهو العلة وكذلك الوجود يجوز ان يقال ما هو شر بذاته في هذه الامور في الوجود وتلك الاعدام لوازم
الوجود فظاهر فيكون شرورا بالعرض لا بالذات لا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل قوله ولا
من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للتقطيع وذلك لانه انما كان قابلا لكونه لطيفا نافعا
هو كمال له وكذلك السياسة الدينية اعني تدبير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة وتبنيه
ضبط القوى الحيوانية وحفظها عن طرفي الافراط والتفريط كمالات النفس الناطقة وما معنوي وا
في الزنا والالم قد يكون لفقدان الاتصال وقد يكون لفقدان المزاج وكلاهما عدمي شر قوله
نادر فقد حصل من ذلك ان الشر في ما هيته عدم وجود وهذا اشارة الى القسم الاول اعني
قوله الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة فهو قوله او عدم كمال لموجود اشارة الى القسم الثاني
اعني قوله وعلى امور وجودية من حيث هي غير مؤثرة كوجود ما يمنع الشيء المتوجه الى كماله عن الوصول اليه فكانه
قال او عدم كمال لموجود بسبب ذلك العدم من امر وجودي وانما اعتبر قيد عدم الايثار لان الشر في
ما هيته ذلك كان الخير يعتبر في ما هيته الايثار ولذلك يختلفان بالاضافة فرب شيء مؤثر عند شخص لا يكون
لا يكون مؤثرا عند اخر وعلى هذا يكون الشرور والخيرات مقيسة الى ذوي الارادات واما اعتبر في الشر
كونه غير لايق والخير كونه لايقا فلما قال من حيث ان ذلك العدم غير لايق به او غير مؤثر عنده كانا خاصين
بذوي الارادات ايضا وهو المناسب لما ذكر من مثال الشر بالقياس الى النار وان كان اطلاقهما
في ذوي الارادات اكثر واشهر قوله الضد حقيقي يقال عند الجمهور اي في عرف العام قوله لامتناع اتصافه فهو
الى ربي منع ذلك بان ذلك م لا يجوز ان يتصف بالوجود الخارجي ويكون وجوده عينه كما تقول النور
نير ونوريته غير زايد عليه بل نقول كل صفة فانها ثابتة لذاتها بذاتها ولغيرها بواسطتها كالوجوب واللزوم

سواد م

يعتبر م

ادام

وغيرها

وغيرهما مما ينبني منه اشارة الى ان الوجود العارض بوجود خارجي لا يجوز ان يكون موجودا في الخارج واشرنا ايضا
الى استلزام كون الشيء متصفا بنفسه وسيأتي تحقيقه قوله واما الموجودات الخارجية فبوجودها الوجودا
الخارجية رد عليه بان الوجود لما لم يكن موجودا في الخارج عندك كيف يتصور عروضه في الخارج لموجود خارجي
فان البداهة تشهد باستحالته وايضا قد سلم ان الماهيات ليست قابلة للوجود ولا الوجود مقبول
لها الا في العقل والاشكال ان العارض بوجود خارجي مقبول لمعروضه في الخارج فبين كلاميه تناقض وقد يبين
تلك فيما اسلفناه من الفرق بين الوجود الخارجي ما يندفع به هذا الرد ونحوه اذ لا نعني الا ان الوجود
الخارجي عارض للماهية في نفس الامر وذلك لا ينافي كون العارض غير موجود في الخارج وان سامحنا فيما تقدم
قوله والضد لا يعرض للضد الاخر ومن منعه فقد تبادر الاوهام الى قبولهما الا ان فيهما بحثا وهو ان الثابت
بالبديهة هو ان الضدين لا يجتمعان بمحل واحد في حالة واحدة واما ان احدهما لا يقوم بالاخر فلا شهادة
لها البديهة نعم يلزم من قيام احدهما بالاخر قيامهما معا بمحل واحد ابتداء لكان لا يمكنه ثم قال
او اعرض احدهما للاخر لم يكن ذلك من حيث هو ضد له قطعا قلت فاللازم ح ان لا يكون للوجود
ضد من حيث عروضه للمعقولات وان المعقول من حيث انه معقول معروض للوجود ليست ضدا له
ولا يلزم من ذلك نفي الضدية من حيثية اخرى فلا يلزم نفي الضد مطلقا قوله والوجود لا مثل له يمكن ان
يستدل على ذلك ايضا بعروض الوجود لجميع الاشياء فان ما له مثل لا يكون كذلك لان المثل لا يعرض
لمثله كما ان العارض لا يعرض لضده ايضا مضى ان المثلين لا يجوز عروضهما لمحل واحد واما ان احدهما لا يجوز
ان يعرض للاخر فغير مسلم قوله لان المثل يقال لذات يشارك غيره في تمام الماهية فقيل المتكلمون
القائلون بان الوجود مشترك متواطئ حكموا بان الوجودات متماثلة فهم لا يشترطون في التماثل الذات بل المفهوم
ولا شك ان الوجود مفهوم كلي صادق التماثل عليه قوله او الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود
لا يتصف باحدهما اورد عليه بان المصرح في قواعد العقائد بتقسيم المتصور الى الذات والصفة ولا شك
ان كل متصور متصف بالوجود ولو في العقل فموصوف الذات غير مانع وايضا عدم اتصاف الوجود باحدهما
في الخارج مم وقد تقدم السند قوله يكون بهذا الاعتبار امر عارض له واما بالذات لا يعرف بالعرض فيكون
وجودا او موجودا معا هذا ما قيل الظاهر ان مراد الشارح هو انه او اعتبر ان الوجود عرض له الوجود
في العقل فقد اعتبر من حيث انه موجود ولم يعتبر من حيث انه وجود لان اعتباره كذلك من الحيثية هو
اعتباره صفة لشيء لا اعتباره موصوفا فالشيء كما في اعتباره موجودا في العقل لان الوجود باعتبار عروض
الوجود له وقع عن كونه وجودا وصار موجودا مغايرا للوجود مغايرة حقيقية فانه مما لا بد منه اليه ومهم قوله

جواب م

هو للموجود لا الوجود ومعناه انه اعتبر من حيث انه موجود ولم يعتبر من حيث انه وجود وهذا مما لا اشكال فيه نعم يتجه
ان اللازم ح ان الوجود اذا اعتبر من حيث انه وجود ولم يكن ذاتا فلم يتصف بالتماثل بهذا الاعتبار ولا يلزم منه
ان لا يتصف بالتماثل اصلا وبذلك يظهر ايضا ان تماثل الوجودات على زعم القائلين بالتواطي ليس من حيث انها
وجودات بل من حيث انها مشتركة في مفهوم هو تمام ماهيتها فان الوجود سواء كان مطلقا او خاصا اعتباره من حيث
هو وجود هو ان يعرض صفة لشيء قائما به واما اعتبار اشتراكه مع غيره في تمام ماهيته فذلك اعتبار آخر كان اعتباره
من حيث انه موجود في العقل كذلك وما ذكر في قواعد العقائد معنى او للذات وهو ما يصح ان يحكم عليه
وحاصله ان يستقل بالمفهومية اي يكون ملحوظا في نفسه لا آلة لملاحظة غيره والصفة ما لا يصح ان يحكم عليه لعدم
استقلاله بالمفهومية اي كونه آلة لملاحظة غيره ونوعا من حاله واما نحو بيان اتصاف الوجود بالوجود او العدم
فسر وعليك بعد هذا كلام فيه انشاء الله اجيب بان العدم من حيث هو معقول يعرض له الوجود
نعم ان العدم باعتبار انه معقول يعرض للوجود لا مناف له وباعتبار نفسه مناف له والدعوى ان الوجود
لا ينافي المعقول من حيث هي معقول ومنافاة العدم اياه في نفسه لا ينافي ما ذكرناه وقد توهم من عبارته
ان الوجود يعرض للعدم من حيث هو معقول فاعترض عليه بان حيثية كونه معقولا ليست شرطا للعروض بل
الوجود له والا لكان الموجود هو العدم الموصوف بالمعقولية لا مفهوم العدم في نفسه والتقدير عروضه لمفهوم
العدم في نفسه فالحق ان العدم من حيث ذاته يعرض له الوجود لا باعتبار زائد على ما يوهم من الوجود والشبهة
استحال احدهما فلا يكون استحال الآخر فيه او يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل
ويقال هي واجبة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية قوله على معنى ان الماهية تكون تقررها
في الخارج منفكة عن الوجود يريد ان النزاع في كون المعدوم شيئا او لا انما هو في هذا المعنى واما ان لفظ الشيء
يطلق في اللغة على المعدوم الممكن بل على الممتنع ايضا فذلك خارج عن المباحث العقلية قطعا وان ما ذكرنا اشار اليه
ايضا بقوله وهذا معنى قولهم المعدوم شيء وثابت واتفقوا على ان المنفي ليس بشيء على هذا التفسير اي تقرر
الماهية في الخارج منفكة عن الوجود واعلم ان القائل بكون الوجود عين الماهية كما لا يمكنه القول بكون
المعدوم شيئا لاستلزامه اجتماع النقيضين فان الماهية اذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه وجودها الذي
هو عينها فيلزم ان يكون موجودة ومعدومة معا كما ذكره الشارح كذلك لا يمكنه القول بان ماهية من الماهيات
في ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوال ماهيتها الا بانها يكون معدومة لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه
قوله فان النقل قاض بان المعدوم لا تقرر له في الخارج قيل مذهب المعتزلة ان التقرر على ضربين تقرر الماهية في حد
ذاتها وتقررها بحيث تترتب عليها آثارها كالحرارة في النار والرطوبة في الماء فالاول يسمونه ثبوتا ومقابله نفيا والثاني

يسمونه وجودا ومقابله عدما وقد يطلقون العدم على النفي ايضا ويجوزون اجتماع الثبوت مع كل واحد
من الوجود والعدم المقابل له فان اراد بقوله المعدوم لا تقرر له المعنى الاول فهو ممنوع ودعوى للمكابرة
وان اراد المعنى الثاني فهو مسلم وانما النزاع في المعنى الاول ولو ثبت ان المعنيين مع تغايرهما مفهوما لا يكون
انفكاك احدهما عن الآخر فظهر بطلان مذهبهم لكنه لم يثبت اقول قد عرفت ان تقرر الماهية وثبوتها
في نفسها بحيث لا يترتب عليها آثارها ولا يظهر فيها احكامها هو الذي يسميه الحكماء بالوجود الذهني
بناء على ان هذا التقرر لا يتصور الا في قوة مدركة تثبت ذهنا اولا وانما يقرر الماهية في نفسها غير قائمة
بقوة مدركة فلا يكون الا صليا مصدر الآثار ومظهر الاحكام فهذا القائل يزعم ان هذا التقرر للماهية
قد يتصور لا في قوة مدركة وان ذلك مذهب المعتزلة ويؤيده ما قد سمعته من بعض الفضلاء ان المعتزلة انما
وضعوا اثبات المعدوم في الخارج لنفيهم الوجود الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتقررها على
وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الثبوت الذي لا تصدر عنها آثارها بالممكنات ولا يسمونه
موجودا قوله القائلون بان المعدوم شيء قد اثبتوا القدرة اراد ابطال مقالتهم فسلم منهم مقدمة هي ان
القدرة ما له وبنى مقدمة اخرى هي ان اتصاف الماهية بالصفة ليس ثابتا في الخارج وبنى عليه ما ابطالها لا
يقال ما بني على مقدمة مسلمة لا يكون برهانا لانا نقول لا حاجة في ابطالها الى برهان بل بديهي عنده والنزاع مكابرة
ومقصوده مجادلتهم توهينا لاعتقادهم في مقالتهم عسى ان يرجعوا عنها اذا اطلعوا على منافاة ما اعتقدوا
لوازمه اياها قوله لانه لو ثبت في الاعيان لكان متصفا بالثبوت هذا الدليل لو تم لدل على ان اتصاف
الجسم بالسواد مثلا ليس في الاعيان فيلزم ان لا يكون الجسم متصفا بالسواد في الاعيان وهو باطل بالضرورة و
جوابه ان هذا اللزوم مم لما عرفت من انه لا يلزم من كون الخارج ظرفا للنسب والاضافات والسلوب
في انفسها كما ان الجسم متصف في الخارج بالسواد وان لم يكن اتصافه به ثابتا في الخارج قوله واتصافه ايضا بالثبوت
يكون ثابتا فيلزم التسلسل ودفع لزومه بان ثبوت بعض افراد الاتصاف لا يستلزم ثبوت جميعها لجواز ان يكون
بعضها ثابتا في الاعيان وبعضها غير ثابت فيها فلا يلزم التسلسل في الامور العينية والقول بان هذا الكلام ترجيح بلا
مرجح مما لا يسمع في امثال هذه المقامات قوله واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور بهذا
انما يلزم القائلين بالاحوال لكن منهم من اثبت المعدوم ولم يثبت الحال فالاولى ان يقال لا يتصور تاثير في الوجود لكونه
وجودا بل لكونه صفة لما هو قائم به وهو معنى اتصاف الماهية بالوجود قوله واما الثالث فلان الاتصاف
منتف في الخارج فلا تاثير للقدرة فيه لان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا تاثير للقدرة فيه بايجاده في الخارج
ولا يستدعي عدم تاثيرها فيه ان يجعل الماهية متصفة بالوجود والحق عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى

لان بطلانها م

ان م

انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا او ثابتا فان الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه تجعل متصفا
بالصبغ ولا تجعل اتصافه به ثابتا في الخارج موجودا فيه قوله كما هو مذهبهم فانهم يزعمون ان كل ماهية نوعية كالسواد
والبياض والجوهر وغيرها من الحقائق لها اشخاص غير متناهية ثابتة في العدم واذا كانت من المقدمة مسلمة عندهم
كان اطلاق البرهان على الحجة الموقوف عليها تمام الدليل مجازا قوله فان عدم تعقل الزائد على الكون في الاعيان ضروري
فسلم لهم ان يمنعوا عدم تعقل الزائد ويسندوه بما مر وان لا يسلموا كون ذلك ضروريا ومن يدعي الضرورة فيها فليدع
الضرورة في ان الثبوت والوجود ابتداء ليستغنى عن مؤنة هذه المقدمة وانت خبير بانه قد ادعى الضرورة حقيقة في
الاول وحيث سبق المنازعة الى الكل بين وان المقصود من هذه المقدمة بيان مناقضة مقالتهم بعضها ببعض
واما المنع والسند فقد سبق على ما في تفصيلهما كلام قوله وقد اجاب المص بمنع الكبرى حمل جوابه على منع الكبرى
يوجب ان يكون ما ذكر في صورة الاستدلال سند المنع وتوضيحا له ولو حمل جوابه على نقض اجمالي لدليلهم كان ظاهرا
وان يثبت الحل منفصلا خاصا لاكتساباه قلت ان اريد بمحمد السند ما يثبت بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة
وما ذكر في اثباتها لا يدل عليها وان اريد به ما في الذهن او ما هو اعم منهما فالكبرى ممنوعة قوله والا لا فرق بين قولنا
لا امكان هذا كلام مشهور قد استدل به غيرهم في مواضع ولكنه مردود بان لو كان امكانه لا معناه ثبوت صفة
عدمية له ولو كان لا امكانه معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه فهما متناقضان فلا بد ان يكون احدهما ثبوت الصفة
الوجودية به وسلبها عنه وكما يقال من ان السند في اثبات ان فيهما معناه انهما ثابتان بحسب الوجود الخارجي ولا وجود لهما فيه
واما تمايزهما في انفسهما اما بانفسهما او بتبعية ما اضيفت هي اليه فلا شك فيه وسر وعلى هذا الكلام
ورد فيما بعد قوله لانه لو كان خارجيا يلزم التسلسل رد ذلك بما مر من ان ثبوت فرد من افراد كلي لا يستلزم
ثبوت جميع افراده فيجوز ان يكون امكان الشيء موجودا خارجيا ويكون امكان امكانه وما بعده من الامكانات
اعتباريا قوله وحدوها بانها صفة قائمة بموجود ليست هي موجودة ولا معدومة قيل ينتقض بصفات الاجناس
كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد ونحو ذلك فانها ثابتة لا في محل العدم وهي احوال عندهم وهذا النقض لا يتجه على
من لم يقل بثبوت المعدوم من مثبتي الحال كالقاضي واتباعه والبهشمية ان يدعوه بان صفات الاجناس
العامة بالمعدوم وما يصدق عليها بحسب ما هيها انها قائمة بالموجود وان لم يكن قائمة بالشيء حال كونها قائمة به الا ان
يقولوا الصفة جنس لا وجود لنوع منه قوله فيكون الثابت عندهم اعم من الموجود من قال منهم بثبوت المعدوم
ايضا كان الثابت عندهم ثلاثة اقسام الموجود والمعدوم الممكن والحال وكان المعدوم قسمين الممتنع والممكن ومن لم
يقل منهم بثبوت المعدوم كان الثابت عنده قسمين الموجود والحال وكان المعدوم مرادفا للمنفي وقوله المعدوم
اعم من المنفي انما يصح على مذهب بعض مثبتي الحال ومن قال بثبوت المعدوم دون الحال كان الثابت عنده ايضا قسمين الموجود والمعدوم

الممكن

الممكن وكان المعدوم ايضا قسمين المنفي والممكن ومن لم يقل بثبوت شيء منهما فالثابت عنده يرادف الموجود
والمعدوم المنفي فظهر بذلك ان المتصور لا يمكن ان يتصور له تقسيم اربع واحد منها رباعية واثنان
ثلاثيان وواحد ثنائية كما هو المشهور في الكتب قوله لان العقل يقتضي نفي الواسطة قبل
العقل يقتضي نفي الواسطة من الثابت وما يقابله اعني المنفي واما الموجود الذي هو اخص من الثابت ومن
المعدوم سواء كان مرادفا للمنفي او اعم منه فلا يقتضي نفيها بل ثبوتها وما ذكره من الترادف بين الثبوت
والوجود وبين العدم والنفي غير مسلم عندهم وقد سبق بيانه الا ان معنى الثبوت اعم من الوجود على زعمهم
ولا يخفى ان النزاع في اثبات الواسطة يصير لفظيا واما اثبات الواسطة التي هي بين النقيضين فلا
يقول به عاقل قوله والوجود لا يرد عليه النقض قد يتوهم ان هذا اعتراف بالواسطة التي هي الحال لان
الوجود اذا لم يرد عليه النقض بانه اما موجود او معدوم لم يصدق عليه انه موجود الا انه معدوم اذ لو صدق
عليه احدهما لورد عليه النقض اي الترديد بينهما وهذا التوهم فاسد لان حاصل تقسيمهم الاول ادع الى
ع قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين
الثالث وهو المط وحاصل الجواب ان هذا الترديد ليس من المنفصلة ذات الاجزاء السلبية ما لا
عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان كل الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها
مفهوم ثابت في العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن
تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين ولا تغاير بين الشيء ونفسه فامتنع ان يدرك
مفهومه قطعا واما الجزء الثاني فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم
بغير ذلك صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا
لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع ثبوت تصور الايجاب وكيف لا والسلب
رفع النسبة الايجابية المتصورة بين بين بحيث لا يتصور نسبة لا يتصور هناك ايجاب ولا سلب فلا يكون
ارتفاع النقيضين وانما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها
واما الجزء الثالث فلان قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على ان ما سلب الوجود للوجود وعلى اثبات
سلب سلبه له وليس شيء منهما متصورا لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا
سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة فاقدة عن القضية المعقولة فلا
يكون في الكيفية قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها فان قلت نحن نحكم بان الوجود موجود بوجود هو
عينه بالذات ومغاير له بالاعتبار فلا يلزم الا التسلسل الاعتباري ولا استحالة فيه وانا لم يلتفت المجيب الى ذلك لان

المقصود بيان احوال الوجود الى حد نشأ منها بيان احواله بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض لا بغال الترديد
بين النقيضين لا بد ان يكون حصرا معقولا صادقا في نفسه عند الجمهور كما هو جوابه واذ عرفت ان بديهة العقل شاهدة ببطلانه
وما قررتموه من بطلان الجزئين الاولين من تلك المنفصلة ينافي ذلك لانا نقول معنى كلامهم ان كل مفهوم مناف لمفهوم
نقيضين مخصوصين اذا ردد بينهما كان حصرا عقليا بديهيا صادقا في نفسه واما لم يعرفوا ابدا التقييد لانه المتبادر
من قولهم ترديد الشيء بين النقيضين حصر عقلي لا حاجة الى التصريح به او لا يرى ان يرد بين النقيضين نفي
وسعه هنا لا ينصور فانك اذا قلت آ اما ب واما ليس ب كان ذلك ترديدا معقولا صحيحا صادقا
بديهة واما اذا قلت آ اما آ واما ليس آ واردت بالالف مفهوما لا يصدق عليه افراده لم يكن ذلك
ترديدا بحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان ذلك التوهم مضمحل بالكلية وان قوله لا
عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون موجودا او معدوما وما اكتفى فيه بذكر اي ان الاولين من تلك المنفصلة وذلك لانهم
استدلوا بكذبهما على صدق الثالث منها واذا تبين بطلانها بما اشار اليه من قوله لا يسمى الانقسام
الى الموصوف به وعنا فيه وقد كشفنا عنه غطاءه تبين بطلان الترديد بين الثلثة ايضا ولا يتوهمن ان
مدار الحجة على القسمة الثنائية بين الوجود والعدم ليكون سبيلا للانحصار عند الجمهور لان هذا التسليم لا يمنع
له هنا بل المقصود ابطال الانحصار فيهما واثبات قسم ثالث خارج عنهما حالوه ان يرد ان الكلية
ويبطل قسمان منها كما قررناه موافقا لما ذكره في المحصول ولان مدار الجواب على ان الترديد الثنائي
غير معقول عند العقل لكون المردد فيه خارجا عنهما لانه التزام لمذهب الخصم ومن هنا ظهر لك فساد هذا
التوهم فتامل **قوله** معنى ان الوجود موجود وهذا الجواب انما يصح اذا كان الترديد بالنسبة الى الوجود
الاصلي او مطلق الوجود واما اذا ردد بالقياس الى الوجود الخارجي كما هو الاليق بحال من يثبت الحال فانه
معنى الوجود الذهني فلا صحة لهذا الجواب اصلا بل جواب الشبهة منع ورود القسمة كما مر واختيار كون
الوجود موجودا بوجود هو عينه بناء على ما قيل واختيار انه معدوم لان الوجود مرتفع عن الخارج ولا استحالة فيه وانما
المستحيل هو اجتماع الوجود والعدم في محل وثبوت احد المتنافيين في الخارج متصفا بالآخر وحمل احد
المتنافيين على الآخر مواطاة واما ارتفاع احدهما راسا بل بان الآخر فليس بمستحيل هذه كلمات القوم
في هذا المقام فعليك بالاختبار ثم الاختيار **قوله** فان وجد كل من الجنس والفصل فلا بد وان يقوم احدهما بالآخر
والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة هذا مبني على انحصار الاجزاء في الجنس والفصل كما تبين في موضعه
فلا يتجه ان هذا انما يتم اذا انحصر اجزاء السواد فيهما لان الثابت ان الحقيقة الواحدة حقيقة
يجب احتياج بعضها الى بعض وانها في الجملة الى بعض وانحصار اجزاء السواد فيهما ممنوع لان الهيئة الاجتماعية

وهي ادا

وهي لتركب الصوري قائمة بهما وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالآخر و
ايضا لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض
بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم **قوله** وهما وصفان قائمان بالسواد الموجود وقد
تقدم في الدليل ما يدل على انهما جزءان للسواد وهذا التام حصة منهما فكيف يكونان وصفين قائمين به فالاولى ان يقال هما
وصفان للجسم الموجود قائمان به **قوله** والكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذه القسمة بحسب الخارج اذ لا يعقلها فيه
ضعف ظاهر لان الكلي الثابت في الذهن فقط اذا نسب الى الخارج كان معدوما فيه فيكون قابلا قطعا
للترديد بين الموجود في الخارج والمعدوم فيه والصواب ان يحمل قوله والكلي ثابت ذهنا على ان الكلي اذا
اوثبتا مثلا سواء كانت اجزاء عقلية لها ماهية في الذهن فيكون حاصل الكلام ان الجنس والفصل ان عقلا ان
للسواد موجودان متمايزان عنه في الذهن واما في الخارج فهما عين السواد ولا محذور فيه لان الوجود انما يكون
مستندا عليه بالوجود حيث كان وارد ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وتلخيصه ان السواد في
الخارج بسيط وفي الذهن مركب من اجزاء متمايزة بالماهية والوجود هناك فقط كما تقرر في تركب الماهية من
الاجزاء المحمولة **قوله** فيكون للحال حال اخرى ويتسلسل قيل الحال المطلق مشترك بين الاحوال الخاصة لازم
لتشارك الاحوال الخاصة في مفهوم مطلق الحال تمايز كل منها بما يخصه من الاحوال الاخر ففي كل حال امر مشترك وامر
مختص فيكون كل واحد منهما ايضا حالا ثم نقول ذلك الامر المختص يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويتميز
لا محالة عنها بشيء ففيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال
قطعا ولا يخفى ما ذكره نفعا **قوله** وما به الاشتراك والاختصاص قائمان بذلك الموجود فيكون حالين في محل
معنى القيام هو الاختصاص الناعت ولا يلزم من نعت عرض بعرض نعته لمحله فان السرعة تنعت الحركة ولا تنعت
محلها فيقال حركة سريعة ولا يقال جسم سريع واجيب بان معنى القيام عند مثبتي الاحوال هو التبعية في التحيز لا
الاختصاص الناعت فما ذكره الشارح الزام لهم على مقتضى مذهبهم وقد تقرر ان المقصود في هذا المقام الثاني فيه
توضيح ما يشهد البديهة بصحة ابطالها بمجادلة لا برهانا **قوله** الاول انا لا نسلم اشتراك الاحوال في الحالية
وتباينها لخصوصياتها وانما يلزم ذلك ان لو جاز وصف الاحوال بالتماثل والاختلاف وذلك لانه اذا لم
يوصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم
الحال واذا لم يوصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة لخصوصياتها لان هذا وصف لها
بالاختلاف في تلك الخصوصيات **قوله** واذا كان كذلك فلو ثبتت الاحوال بين ما شهدت البديهة بان
كل معلومين يشير العقل اليهما سواء كانا موجودين او لا فهما اما متماثلان او مختلفان فيهما فلا بد ان يكون الاحوال

في الماهية

اما تماثلها في الماهية او تنفي لذلك فيهما فيصح ايضا وصفها بالتماثل في بعض الوجوه كالاشتراك في الماهية وبالاختلاف وبعضها كالتباين في الخصوصيات قال بعض الافاضل لهم ان يقولوا نحن المستدلون وما ذكرناه في دليلنا من التماثل والاختلاف هو ما يحصل من الترديد في كل موجودين فلا نقض علينا باي حال اذ لا يقبل تماثلا ولا اختلافا فالمنع بانه لا يقرنا قبولهما لها بتفسيركم لان البعض هو الدليل بعينه لا مع التغيير من وجه او اقول هذا النقض انما هو على ملخص حجتهم المشتملة على الاشتراك كما اشير اليه في الشرح فلا يصح فيه التغيير من بعض الوجوه مثلا اذا قال المستدل ههنا ليس ما به الاشتراك وما به الامتياز معدومين لاستحالة تركب الموجود من المعدوم وقال الناقض ليسا معدومين لاستحالة تركب ما ليس بمعدوم ولا موجود من الموجود ولكن بعد ذلك قادحا في كونه نقضا لملخص الدليل ومن تتبع احوال النقوض في موادها وجد كثيرا منها من هذا فتقييد التماثل والاختلاف في الدليل بكونهما بين موجودين وعدم تقييدهما بذلك في النقض لا يخرجانه عن كونه نقضا لما هو ملخص الدليل وزبدته **قوله** لو كان التسلسل جائزا لما انتظم دليل على اثبات الصانع فيه ان الدليل على اثبات الصانع يتوقف على ابطال التسلسل في امور موجودة معا بينها ترتب وضعي او طبعي وقد قام البرهان على ابطال التسلسل المقيد بهذين الشرطين فلا يقدح في انتظام الدليل على اثبات الصانع جواز التسلسل في امور ليست بموجودة ولا مجتمعة وايضا يجوز ان يستدل على اثباته بدليل لا يتوقف على ابطال التسلسل فلا يصح قوله لما انتظم دليل ويمكن ان يقال ان المتكلمين من غير هم ذهبوا الى امتناع وجود امور غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه واعتمدوا في ذلك على برهان التطبيق والتسلسل في جريانه في الامور الثابتة المجتمعة في الثبوت اولى واظهر من جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود فلو جوزوا التسلسل في الامور الثابتة اعني الاحوال لانتقض بذلك البرهان وانسد عليهم باب ابطال حوادث لا اول لها بل انسد ايضا عليهم باب اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه ولا على ابطال تلك الحوادث ايضا ان لم يجد المستدل الهم في الوصفين بما اعتمدوا عليه وهو بطاعندهم وهذا القدر يكفي الزاما ولا يكفيهم ان يستدلوا طريقا اخر لابطال التسلسل او اثبات الصانع **قوله** وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر هذا مبني على ما تقرر من ان مفهوم الذات امام حقيقة ما صدق عليه من الحقائق والحق انه عارض لها فجاز ان يختلف ما تحتها وان يصح على كل واحد منها ما لا يصح على الآخر **قوله** صارت الذات صفة ارادوا بالذات ما يصح ان يعلم بالانفراد وبالصفة ما هو بخلافه **قوله** وان كان صفة لها عاد الكلام فيه فيتسلسل غايته لزوم التسلسل وانما يثبت المحال في الوجود لا في حالة العدم **قوله** لان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون كذلك فيسئل الفلاسفة يقولون ذلك فان الواجب عندهم مختار على ما حققه المص في شرحه للاشارات وغيره من الرسائل مع قدم فعله عندهم **قوله**

ف

فان كان موجبا كان نسبته الى الكل على السواء فتتساوى النسبة لو اراد ان يكون لذات الواجب اختصاص باقتضاء الصفة لبعض دون بعض كالمغناطيس يجذب الحديد دون غيره وقد يدفع ذلك بان الكلام في الذوات المتساوية في كونها ذوات وقد مر انه لا تباين بينها الا بالصفات ولا بد من تساوي النسبة هناك كالحديد المباين لما لا يجذبه المغناطيس **قوله** لو ازان يمر بحقايقها وصفاتها في حد عرف ان الذوات متساوية في كونها ذوات وانه لا تباين بينها عندهم الا بالصفات بناء على ذلك التوهم فيقبل الانفصال بالصفات ليس لها حقائق مختلفة يتميز بها واما الصفات الاولى فلا يجوز ثبوتها لها حال العدم بعين ما استدل به ابن عياش في نفي صفة الاجناس فيلزمه اما بطلان مذهبه واما بطلان دليله **قوله** كما امتياز افراد النوع بعضها عن بعض قد يقال لا يجوز امتيازها عندهم بالذات بل بالصفات كما مر فينتقض بها دليل نفي صفات الاجناس الذي تمسك به ابن عياش ويراد فيهما الغني في الصفات المميزة لافراد النوع بعضها عن بعض **قوله** الرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة التي يسمونها بالكائنية المعللة بالمعنى القائم بالجوهر وهو الذي يسمونه كونا قد يجعل الحصول في الحيز نفس الكائنية المعللة بان يكون الحصول في الحيز امرا مغايرا لا بالكون معللا به وفي نقد المحصل ان الكائنية المعللة بالحصول في الحيز هي كون الجوهر متحركا او ساكنا او مجتمعا او متفرقا وهي معللة بالاكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود وعلى هذا يكون الحصول في الحيز غير الكون وعلة لكائنية نفس الكائن بون بعيد **قوله** والصفات العائدة الى الجملة عن منقوله اي من المعتزلة وفي بعض النسخ موافقا لما في المحصل عن منقوله فيهما الى يعقل في الاعراض الصفات العائدة الى الجملة لانها الحيوة وما هو مشروط بها ولا يتصور وجودهما في غير الجواهر **قوله** الا ابا الحسين الخياط فانه قال قد يعلم ان ابا يعقوب الشحام في الازل رجلا سعيدا وقاعدا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف فالظاهر انه قائل بكون هذه الاشياء احساما في حال العدم فلا يختص الخياط بما زعمه **قوله** ومن التفاريع انما فهم وذلك لجوزا اتصافها بالعدد واما بالصفات الثبوتية لم يلزم من اتصافها بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا قال الامام الرازي من جهالاتهم التزامهم جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة ورد بانهم ارادوا ان بعد ان يعلم ان صانع العالم ذات متصفة بهذه الصفات يحتاج الى ان يستدل في كل ذات متصف بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك يحتاج الى اثباته بالبرهان وليس بشيء لان حاصل هذا الكلام بعد التسليم من تفاريع القول بثبوت المعدوم لا وجه له اصلا **قوله** اعلم ان الوجود قد يوخذ من حيث هو عام مقيد بما هو من الماهيات مثل وجود الانسان ونحوه لا خفاء في ان العقل يجوز

ان يلاحظ معنى الوجود غير مقيد بخصوصية ماهية من الماهيات كما ذكر واما ملاحظته اياه بحيث لا يلاحظ معه شيئا آخر
ولو بوجه اجمالي فممتنعة وما يلزم من ذلك كون الوجود امرا اضافيا لجواز ان يكون صفة غير اضافية يلزمها
الاضافة لزوما عقليا فالمراد بالوجود المطلق هو مفهوم الوجود غير مقيد بخصوصية ماهية من الماهيات لا ما لم يقيد
بشيء اصلا اذ لا بد من اعتبار نسبته الى شيء ما اجمالا او والحق معه من النسبة امكن رفعه وهو العدم المطلق
قوله ويقابله عدم مطلق اي يقابل الوجود المطلق عدم مطلق وهو سلب الوجود المطلق من غير ان يقيد بماهية
من الماهيات كما ان الوجود المطلق هو مفهوم الوجود غير مقيد بماهية مخصوصة من الماهيات وان كان متعددا
بامر مبهم متصورا حالا كذلك عدم المطلق هو رفع الوجود وسلبه عما ينسب اليه وقيد به مجملا هذا هو الظاهر و
يحتمل حملا لامر جو ان يراد ان الوجود المطلق مفهوم الوجود من حيث هو غير مقيد بشيء اصلا معينا
ولا مبهما بناء على جواز فهمه مجردا عما عداه بالكلية فيكون العدم المطلق هو رفع مفهوم الوجود في نفسه
لا رفعه عن شيء اذ الوجود لم يعتبر معه نسبة الى شيء اصلا وهذا انما يصح اذا قلنا ان رفع الشيء في نفسه امر معقول فيكون
للتصور الى الرفع النسبة تناقض بين رفعها اي نفسها واذا قلنا ان الرفع لا يتصور الا في النسبة فلا بد هنا
بعد فهم الوجود وحده من اعتبار نسبته الى شيء ما يمكن رفعه الذي هو العدم المطلق فتامل واما ما اراد ولم يح خلية
ما قيل ان ما ذكر اعني سلب الوجود هو سلب مضاف يقابل الوجود مضاف الى الوجود اعني وجود الوجود وذلك
لان المراد بسلب الوجود وجود هذا وقد زعم هذا القايل ان المقابل للوجود مطلقا هو السلب مطلقا اي من حيث
هو مع قطع النظر عن كل ما يقابل قال ولا يقابل السلب لا يعقل الا مضافا الى ايجاب به لانا نقول قولكم هذا يدل على
جواز تعقله غير مضاف وايضا الوجود لا يعقل الا حالا في شيء ان للتعقل ان يلاحظه من حيث هو فليتصور مثل
ذلك في السلب وفيه بحث لان الظاهر ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين
ومع ذلك يمكن ان يقابل مفهوم الوجود امر غير اضافي يلزمه الاضافة كما اشرنا اليه واما نقيضه فيجب ان يكون نفس
مفهوم رفعه وسلبه لا امرا مستلزما للسلب ورفعه وذلك لان المنافاة الذاتية انما هي بين مفهوم وبين مفهوم
نفس مفهوم رفعه وسلبه كما حقق في موضعه ولا شك ان نفس مفهوم الرفع والسلب امر لا يتعقل الا مضافا الى
شيء والمنازعة فيه مكابرة والسلب المذكور في قولهم السلب لا يتعقل الا مضافا الى مساوي في المعنى وان لم يكن مذكورا
لفظا فان الذكر غير واجب وان كان اكثر واول قوله وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود
المطلق مقابل له حاصله ان العدم المطلق له اعتباران احدهما من حيث هو وبهذا الاعتبار مقابل للوجود المطلق
ومناف له لانه رفعه وثانيهما من حيث انه متعقل وحاصل في الذهن وبهذا الاعتبار هو معروض للوجود ومجامع
له والحيثيتان متغايرتان قطعا فالامتناع لا باعتبار التقابل وليس اجتماع المتقابلين بعروض احدهما

لان سلب الوجود مقابل لكون الوجود موجودا لان الوجود غير موجود ...

للآخر مستحيلا انما المستحيل اجتماعهما في موضوع واحد كما مرت اليه الاشارة قوله الوجود المطلق والعدم المطلق
يتقابلان معا رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور ولا يخبر عنه في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن
ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه
عدما مطلقا قوله والعدم المقيد مفتقر الى موضوع معين به اي ان ملكته اعني الوجود المقيد مفتقر الى موضوع
يتقيد به اراد بالملكة هنا المفهوم الوجودي وبالعدم سلبه مطلقا لا السلب مع اعتبار استعداد المحل
لاحد الوجود لحقه الذكون وذلك مثل ما يقال من ان تصور الاعدام مسبوق بتصور ملكاتها فان المراد به ما يعم
السلب والايجاب ايضا فلا يلزم مما ذكره ان يكون التقابل بين الوجود والعدم تقابل العدم والملكة بل هو من
تقابل السلب والايجاب وقد نبه على ذلك في التمثيل حيث مثل بنسبة الوجود والعدم تارة الى الموضوع الشخصي
وتارة الى النوع وجنسي على طريقة السلب والايجاب ولم يعتبر استعدادا اصلا بل لا معنى لاعتباره ههنا قطعا وبما
قررناه اندفع ما قيل من ان ما مثل به داخل في تقابل السلب والايجاب دون العدم والملكة الا ان يصطلح في الملكة
على معنى يخالف ما هو المشهور عند القوم فكان يجب ان ينبه عليه حذرا عن وقوع الغلط على ان مخالفة
المشهور من غير ضرورة مستقبحة جدا عند المحصلين قوله والوجود ولا جنس له اذ لا مفهوم اعم
رد ذلك بان كل واحد من مفهوم الكلي العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة
للوجود والعدم وما اعم من الوجود لا يقال شيء من موجودات ذهنية فيكون اخص من مطلق الوجود لانا نقول
قد يصير الاعم بحسب ذاته اخص باعتبار عارض وذلك لا يقدح في كونه اعم بحسب الذات وهو كما
يعرضنا او لا يرى ان الحيوان من حيث هو معروض للكسابة بالفعل اخص من الانسان ومع ذلك هو جنس له
واعم منه بحسب ذاته فجاز ان يكون شيء من تلك المفهومات الشاملة للوجود وغيره جنسا له وان كان اخص منه من حيث
انه معروض له اي الوجود قوله فيلزم تقدم الوجود على نفسه يعني هذا اللزوم مما لا مرية فيه اصلا لان العرض
يتركب الوجود من شيء موجود على اعتبار الوجود معه بالجزئية فيكون الوجود جزءا له فيتقدم على نفسه
قوله وان القايم يلزم ان يكون الشيء الذي فرض عرضا للوجود معروضا له وذلك بطلان الوجود وقيام به ذلك العرض
فلو كان ذلك العرض عرضا للوجود والقايم بالشيء ما يقوم بتمامه وهو معنى كان قيام الاعراض بمحالها وان لم يكن الوجود
عرضا قايما بمحله فان كون الحال شيئا غير حال فيه بتمامه مستحيل مطلقا واما العارض على العرض للتقابل للازال
فلا استحالة في كون الخارج غير عارض بتمامه فان الانسان عارض للناطق بذلك المعنى وليس عارضا له بتمامه
وذلك لان معنى العروض هناك هو كون المحمول على الشيء خارجا عنه ولا استحالة في كون الخارج عن الشيء غير خارج عنه
بجميع اجزائه بخلاف الحال فيه فانه اذا لم يحل فيه بتمامه بل ببعضه لم يكن الحال فيه الا ذلك البعض قوله اذ متقوما

القايم به لم يكن م

ما اتصف به فهو هذا اما الا استحالة لان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء غير متناهية ثم ان الدليل منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا لجزؤه اما حيوان او غيره وبيان الكلام الى آخره **قوله** الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط فيه بحث لان الدليل السابق على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده فيجوز ان يكون افراده بسائط مختلفة الماهيات بذواتها وان يكون مركبة مختلفة الماهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها ويكون الوجود المطلق بسيطا عارضا لتلك الماهيات المختلفة بالذوات او بالفصول فلا يلزم ان لا يكون تكثر افراده بالفصول بل بالموضوعات ثم لو ثبت انه طبيعة نوعية فانه يتعلق به افراده لم يتم تكثر تلك الافراد لا بالفصول ولا بالحقائق بل بالموضوعات لكنه مقول بالتشكيك على افراده فلا يكون طبيعة نوعية لها كما قرره **قوله** ويقع المتصل على المقدار وعلى السواد الحاصل في محل فان المتصل يصدق على المقدار اولا وبالذات لانه متصل في حد ذاته وعلى السواد ثانيا وبالعرض لانه متصل بالمقدار لا بنفسه **قوله** واما بالاولوية وعدمها واما بالشدة والضعف فيه بحث لان العام المقول بالتشكيك يندرج تحته اشياء مختلفة اما بذواتها او بفصولها وتلك الذوات او الفصول تستتبع كمالات لذلك العام في بعضها اكثر من بعض فان اراد بالشدة والاولوية كثرة تلك الكمالات وبالضعف وعدم الاولوية قلتها فلا فرق اذن بين الشدة والاولوية ولا بين مقابليهما وان اراد بكل من الشدة والاولوية معنى آخر فلا بد من افادته وليس في كلامه ما يفيد ذلك ويمكن الفرق بما ذكر في برهان الشفاء انه لو كان شيئان متشاركين في طبيعة امر وكان ذلك الامر للاول بذاته وللآخر بواسطته كان الاول اولى به من الآخر ومحصول هذه المقالة ان الشدة هي كثرة الكمالات وان الاولوية هي ما ذكر في الشفاء فانتصح الفرق بينهما لكن المتصل ح مثال الاولوية وعدمها من حيث انه للمقدار من ذاته وللبياض من غيره ومثال للتقدم والتأخر ايضا من حيث ان اتصال المقدار سبب لاتصال البياض **قوله** فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وذلك لان حصول مطلق الوجود للعلة متقدم على حصوله لمعلولها ولا شك ان حصوله لكل منهما انما هو لحصوله لجزئيه العارض له فالحال لا ان حصول مطلق الوجود لاحد الجزئيين متقدم على حصوله للآخر وقس على ما ذكرنا كون وقوعه على وجود الجوهر اولى من وقوعه على وجود العرض وكون وقوعه على وجود القار اشد من وقوعه على وجود الغير القار **قوله** عن الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما الوجود مما قد يقتضيان كون ما وقعتا عارضا بتقوم محله بدونه محلها بدونهما فلا يتصوران في الوجود

المذكوران فليسا كذلك اصلا بل كلها الى ان ترتب الآثار على احدهما اكثر من الآخر **قوله** ويقال المعقول الاول للمعقولات الاولى التي هي طبايع الماهيات المتصورة من حيث هي وما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه كالكلية والذاتية ونظايرهما وكمفهوم الكلي والذاتي وغيرهما يسمى معقولات ثانية لوقوعها في الدرجة الثانية من التعقل ولا يمكن تعقل الكلية الا بعد تعقل امر يعرض له الكلية في الذهن وليس في الخارج امر يطابق الكلية كما كان للسواد والمعقول كالسواد ما يطابقه في الخارج واذا تعقل مفهوم الكلي في الدرجة الثانية واعتبر صدقه على كثيرين عرض لمفهوم الكلي كلية اخرى هي في الدرجة الثالثة من التعقل وبعضهم يسمى نظايرها معقولات ثالثة وهكذا يثبت المعقولات الرابعة وما بعدها وبعضهم يجعل ما بعد المرتبة الاولى مطلقا معقولات ثانية وبالجملة المعتبر في المعقولات الثانية امران احدهما ان لا يكون معقولة في الدرجة الاولى بل يجب ان يعقل عارضة لمعقول اول في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها وكل ما يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا كان او معدوما مركبا كان او بسيطا وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها في الخارج **قوله** والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود كتحصل الحيوان يعني ان مفهوم الشيئية كسائر المفهومات الاولى وليس في الخارج العامة من الوجود والامكان العام والمفهومية من المعقولات الثانية التي يعقل عارضة للمعقولات الاولى وليس لها في الخارج ما يطابقه وكما ان الذهن اذا لاحظ الاشياء المخصوصة كالانسان والفرس مثلا واذا تعقلت الاشياء المخصوصة عرض لها هناك مفهوم الشيئية من غير ان يكون لها في الخارج ما يطابقه كما في العوارض الى رجعه فليست الشيئية متاصلة في الوجود بل هي عارضة للموجودات المتاصلة فلا شيء مطلقا موجودا بل كل ما هو موجود فهو في نفسه شيء مخصوص قطعا وبهذا تم المقصود واما قول الشارح فلو كان الشيء المطلق موجودا في الخارج لكان مشاركا كالنوع في الشيئية ومخالفة له بخصوصية فيكون له شيء ويلزم التسلسل فقد اعترض عليه بانا لا نسلم ان خصوصية غير ذات المشترك فان كل عام مشارك الخاص في مفهومه ويمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات فالمطلق الشيء على تقدير وجوده لمتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زايد عليه حتى يلزم ان يكون مطلق الشيئية شيئية اخرى وايضا نقول الشيئية العارضة لمطلق الشيء الذي فرض انه موجود امر اعتباري فيترتب امور اعتبارية منقطعة بانقطاع الاعتبار وايضا لو صح هذا الدليل لم يوجد عام اصلا اذ يقال لو وجد الحيوان مثلا لشارك الحيوانات الخاصة في الحيوانية وخالفها بخصوصيه فللحيوان حيوان ويتسلسل وايضا مشاركة الشيء المطلق لغيره في الشيئية ليست لازمة لوجوده في الخارج بل هي لازمة لذاته فرض

مهنا

الاولى

فيه

المخالفة

موجودا في الخارج او لا فيقال لوم بوجد الشي في الخارج يشارك الاشيا المخصوصة في الشبه والامتياز عنها بخصوصية فيلزم التسلسل **قوله** لا خلاف في ان الوجود والامتناع الموجود الى رجعه متمايز في الخارج بلا اشتباه ولها وجوداتها الخارجية فتمايزها بحسب نفسها ما لا يشك فيه واما تمايزها بحسب الخارج فيتفرع على كونها موجودة فيه **قوله** او النفي لا يقتضي الثبوت الخارجي يعني ان تميز الشي في نفس الامر لا يقتضي ثبوته في الخارج اذ نما كان تميزه ذلك بحسب الذهن فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه كما سياتي بيانه فالمعدومات والمعدوم الخارجية جاز تمايزها في انفسها وان لم يكن ثابتة في الخارج قال بعض الافاضل فيختلف في ان المعدوم ما يتمايز ام لا في اثباته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد يصحح عدم وجود الضد دون غيرهما فلولم يتمايز لم يختلف مقتضياتها ومن نفاه قال المعدوم ما ليس حرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فهو موجود اما في الذهن واما في الخارج قال والحق ان هذا الاختلاف فرع للوجود الذهني ولا تمايز للمعدومات الا في العقل فلذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن حصل التمايز بالوجود اما في الذهن او في الخارج ولم يتصور معدوم مطلقا وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه في المعدوم فالمعرفة تمايز في الجملة ولكن لا يتصور ما هو معدوم مطلقا انتهى **قوله** ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة وان عدم الشرط ينافي وجود المشروط وان عدم الضد يصحح وجود الضد الاخر يدل على ذلك انه يصح ان يقال انتفى المعلول في نفس الامر لانتفاء علته وان يقال امتنع وجود المشروط في نفس الامر لانتفاء شرطه فيها وان يقال صح وجود هذا الضد في هذا المحل في نفس الامر لعدم الضد الاخر فيه الى غير ذلك من الاحكام مقبولة عند العقل **قوله** العدم قد يعتبر تارة باعتبار انه سلب الوجود وحاصله ان العدم قد يلاحظ حال الغير وقد يكون ملحوظا بالذات اي في الرفع به اعني عدمه انما يكون بالاعتبار الثاني دون الاول **قوله** كان له ان يعرضه معدوما اما في الخارج واما في الذهن واما فيهما معا **قوله** فيكون العدم عارضا لنفسه فيقال معنى عرضه هو فرض زوال ما صدقه الا ان يكون ما هيته متحققة والرفع قائم به قيام العرض بمحله حتى يلزم عروضه لنفسه وان سلم ان هناك عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل هو جزئي من جزئياته وذلك لان رفعه هو الموصوف بالعدم يكون مقابلا له لا مطلق الرفع والاول مدفوع بانه لا فرق بين مفهوم العدم وسائر المفهومات في ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوال ماهياتها لا انها يكون متحققة وعدمها قائما بها قيام الاعراض بمحالها فليكن ذلك معنى عروض العدم للشي بالاتصاف به وصدقه عليه بالاشتقاق وذلك جار في مفهوم العدم المطلق بلا فرق وهو المعني بالعروض والثاني مدفوع بان الحكم بان العارض لمفهوم العدم المطلق متضمن له فيلزم عروضه لنفسه ايضا في ضمن ذلك الجزئي لتحققه والا لم يكن العارض بتمامه عارضا اللهم الا ان يقال مفهوم العدم عرضي لافراده لا ذاتي لها فليس ههنا اعني من جواز عروض العدم لنفسه في ضمن جزئي من جزئياته بعلم جواز عروض الوجود لنفسه في ضمن فرد من افراده فان الشي من حيث مفهومه له من حيث هو في ضمن فرد من افراده لا يقع

الانتساب

الانتساب والانتصاف لان الوجود الخارجي العارض للوجود الخارجي لا يجوز ان يكون موجودا في الخارج لما عرفت **قوله** فانه اذا رفع العلة كحركة اليد بالمفتاح رفع المعلول كحركة المفتاح يعني رفع المعلول بسبب ارتفاع العلة فان العقل يحكم بانه ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح ولا يجوز العكس وهو ان يقال ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت حركة اليد على قياس الوجود فانه يحكم العقل بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز العكس بان يقال وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وكما ان وجود المعلول يستلزم لوجود علته من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه يستلزم لعدم علتها بالسر من غير ان يكون سببا لعدم شي منها **قوله** فيكون رفع العلة علة برفع المعلول يريد ان رفع العلة في الخارج علة لرفع المعلول فان **قلت** رفع العلة اي عدمها ليس متحققا في الخارج فكيف يكون علة في الخارج لعدم المعلول فان اتصاف الشي بالعلية يستدعي ما ذكرتم بل هو طرف له في الخارج فرع تحققه فيه **قلت** عدم العلة في الخارج علة في نفس الامر لعدم المعلول في الخارج فليس الخارج طرفا للعلية حتى يتجه ما ذكرتم بل هو طرف لنفس العدم فان **قلت** ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كان الاتصاف بالعلية في الذهن فلا فرق بين ذلك **قلت** عدم العلة لما كان علة في نفس الامر ولم يتحقق الا في الذهن كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة في الثبوت الذهني لا بالثبوت الذهني بخلاف عدم المعلول فانه علة بالثبوت الذهني اي منشا عليته من خصوص وجوده الذهني ولذلك كان العلم بعلة العلم بعدم العلة لا بعدمها في نفس الامر واما عدم العلة فهو متصف بالعلية في حد نفسه لكن ذلك في الوجود الذهني وليس لخصوصه في هذا الاتصاف مدخل اصلا ولذلك كان عدمها علة لعدم المعلول في نفس الامر ايضا والشيخ ما ذكرناه بثبوت المعاني والحكم في الدار اذا كان فيها انسان فان ثبوت الحكم باعتبار خصوص الانسان وثبوت الثاني باعتبار اشتمال الانسان على الحيوان لا باعتبار خصوصه فعليك بالتامل والله الموفق **قوله** بل جاز ان يكون عدم المعلول في الذهن علة لعدم العلة فيه على انه برهان اني **قيل** قد ذكر الشيخ في برهان الشفا ان العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه لانه اذا لم يعلم سببه كان جائز الطرفين فلا يقع اليقين بعلمه وذكره لا يكون الاستدلال بالمعلول على العلة برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان والجواب ان مراد الشيخ ان ذا السبب الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة ما وحمل كلامه على ذلك اولى لانه نص في حصول العلم اليقيني بوجود الممكنات المحسوسة دون ان المقصود الاصلي في كتاب البرهان هو العلم المكتسب فكانه قال العلم اليقيني المكتسب المتعلق بذي السبب لا يحصل الا من كذا ولا اشتباه في ان العلم بالمعلول المعين يستلزم العلم بوجود علة ما من علله وقد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس اني وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين

والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما فيعلم ان مراده ما ذكرناه فالاستدلال بوجود العلة على وجود المعلول
او بعدمها على عدمه برهان لمي يفيد علما يقينيا بوجود معلول معين او بعدمه والاستدلال بوجود المعلول على وجود علة ما
لا بعينها او بعدمه على عدم علة ما برهان او على عدم علة معينة منها برهان اني فان قلت الا نعلم نعم والعلل
دل وجود المعلول على وجود علة معينة وان جاز ان يدل علم العلة المعينة على عدم المعلول قلت عدمها يدل على عدم
معلول معين يستند اليها فان عدم النار يدل على عدم الحرارة النارية ولا يتصور فيها ان يكون عدم النار علة
لها ولا يمتنع ان يقال وجود الحرارة النارية ايضا يدل على وجود النار لان العلم بكونها نارية لا يحصل الا بعد العلم
بوجود النار فيكون دورا قوله اي اذا عدم العام عدم الخاص من غير عكس هذا تفسير في التعاكس في العدم
وعدم التعاكس وقوله واي اصل اي تعبير عنه بعبارة اخرى وليس في كلامه تعرض للاستدلال عليه اكتفاء بشهرته
وقد وجدت العبارة في بعض النسخ هكذا ايضا قوله اي اذا عدم العام عدم الخاص من غير عكس فانه اذا
عدم الحيوان عدم الانسان من غير عكس فاعترض عليهما بان ذلك يصلح للقاعدة الكلية بالمثال الجزئي
وهو غير مفيد وايضا هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من الانسان ن
ونحاين واعم من نقائضها ايضا فلا يتعاكس فيها العموم في العدم والاول ساقط عن النسخ التي لم يوجد
تلك العبارة فيها مع ان الظاهر فيها التمثيل لا برهان والتصوير دون الاستدلال واما الثاني فسؤال مشهور
لكتابي قد حقق جوابه في مكانه قوله كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير او لا اي كل من وجود الشيء وعدمه
اما ان يكون بغير ذلك الشيء اولا وحاصله ان وجود الشيء اما ان يحتاج الى غير ذلك الشيء اولا وكذلك عدم الشيء اما ان يحتاج
الى غير ذلك الشيء اولا ويحتمل معنى كلامه ان الوجود اما ان يحتاج الى غيره اولا وكذلك العدم اما ان يحتاج الى غيره اولا على
الاول يكون الواجب ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والممتنع ما لا يحتاج في عدمه الى غيره وح يجوز ان يكون وجود الواجب
وعدم الممتنع عارضين لغيرهما وعلى الثاني يكون الواجب وجودا لا يحتاج الى غيره فلا بد ان يكون ذلك الوجود
قائما بذاته والا لاحتاج الى موضوعه قطعا ويكون الممتنع عدما لا يحتاج الى غيره فلا يكون عارضا لمعروض على قياس
حال الوجود وفيه بعد قوله اذ كل مفهوم لا بد وان يصدق عليه احدهما ويمتنع ان يصدقا عليه معا يعني ان
نسبة الوجود الى الاحتياج وعدمه منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع النقيضين
ولا ارتفاعهما وكذلك نسبة العدم اليهما منفصلة اولى حقيقية وهذا مما لا شبهة واما انحصار المفهوم
بالقياس الى الوجود والعدم في ثلاثة اعني الواجب والممكن والممتنع فالكلام عليه في قريب قوله الوجود
يحمل بان محمولا كقولنا الانسان موجود الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لشيء في الاول يكون
الوجود محمولا ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسأل عنه بهل البسيطة وفي الثاني يكون الوجود رابطا ويسمى ذلك التصديق

مركبا

مركبا ويسأل عنه بهل المركبة وعلى التقديرين يكون بين الموضوع والمحمول نسبة ثبوتية لا محالة في نفس الامر عن الكيفيات الثلث
المسماة بالمواد والجهات اذا اعتبرت في انفسها فان قلت اذا كان الوجود محمولا كانت النسبة الرابطة
ثبوته للموضوع اي وجوده في نفسه فللوجود وجود آخر قلت ثبوته للموضوع ليس هو وجوده في نفسه بل وجوده
وثبوته للموضوع وليس كوجود الاعراض لمحالها كالسواد حتى يلزم منه وجوده في نفسه بل معنى ثبوته للموضوع
اتصاف الموصوف به وصدقه على الموضوع وقد يصدق الاعدام على الموجودات الخارجية ويتصف بها فان
قلت ثبوته للموضوع بذلك المعنى ثابت للموضوع ايضا فيلزم التسلسل قلت ينقطع ذلك بانقطاع الاعتبار
وكذا العدم قسمان عدم الشيء في نفسه وعدمه من غيره فالعدم في الاول محمول والنسبة اثباتية هذا
ان جعل قولنا الانسان معدوم معدولة وان جعل سالبة في المعنى كان العدم فيه رابطا فقط والعدم
في الثاني رابط فيكون النسبة سلبية ولا شيء منها عن المواد الثلث ايضا اي صار المحمول سواء كان
وجودا او عدما اذا نسب الى الموضوع ايجابا او سلبا يثبت في النسبة مواد ثلث لكن المشهور اعتبار
المواد في النسبة الثبوتية فانها اشرف وما يعتبر في النسبة السلبية مندرجة فيها فان واجب العدم
هو ممتنع الوجود وممتنع العدم هو واجب الوجود وممكن العدم هو ممكن الوجود فلا حاجة الى اعتبار المواد في السلبية
اذ تلك المواد اعني المعتبرة في النسب الايجابية شاملة للمفهومات باسرها قوله تسمى تلك الكيفية ان اعتبرت
في نفسها مادة وان اعتبرت في التعقل تسمى جهة فقيل هذا الى الان اصطلح عليه العلماء فانهم قالوا جمع و
الكيفية الثابتة للنسبة في نفس الامر تسمى مادة والتي يدركها العقل لها سواء كانت ثابتة في نفس
الامر اولا تسمى جهة وان اصطلح من عنده على ما ذكره لزمه ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما في
الذات واختلافهما بحسب اعتبار وجودها في انفسها واعتبار ما يعقل مع انه معترف بتخالفهما حيث قال
وقد يخالف المادة بالجهة وكذا يلزمه ايضا ان يكون الجهة مطابقة للواقع دائما لثبوتها في نفس الامر كالمادة
على قوله وليس كذلك فانك اذا قلت كل حيوان جسم بالامكان الخاص كانت مادته الضرورة اي
الوجوب وجهته الامكان الخاص وكانت القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع ويمكن ان يقال
انه اطلق الكلام اولا بجعل الكيفية الثابتة للنسبة في نفس الامر مادة اذا اعتبرت في نفسها وجهة
اذا اعتبرت في التعقل وصح ثانيا بان المادة هي الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر وانها اذا
اعتبرت معقولة تسمى جهة فما ذكره في المادة اولا مطابق لما ذهب اليه المتأخرون من المنطقيين من ان
كل كيفية ثابتة في نفس الامر للنسبة الايجابية او السلبية تسمى مادة وما ذكره هاهنا ثانيا على طريقة متن
الكتاب موافق لما ذهب اليه المتقدمون منهم من ان المادة هي احدى الكيفيات الثلث الثابتة للنسبة

نفس الامر كما قررناه من قبيل تحكم بتفصيل القولين في المادة ولم يشعر الى الفرق بينهما فاما في ابل نظمهما في
سلك واحد اعتمادا على ما علم من فن آخر كذلك لم يبين ان الجهة كما يطلق على الكيفية الثابتة اذا
تعقلت يطلق ايضا على الكيفية المعقولة او الملفوظة للنسبة وان لم يكن مطابقة للواقع اعني واعتمد على
علم في ذلك الفن من ان كل كيفية للنسبة معقولة او ملفوظة مطابقة للواقع او غير مطابقة له يسمى جهة اذ ليس
المقصود ههنا بيان تفاصيل احوال المواد والجهات واختلاف الاقوال في الاولى دون الثانية وان الثانية
قد لا يكون ثابتة في الواقع بخلاف الاول بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر تؤدى في انفسها
وجهات في النقل فان هذا القدر كاف له ههنا قوله والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة
كما ينبا السعة التي هي موصوفة ابدا قوله ادعوا الوجوب ان عرفوا وجوب المحمول الذي هو الوجود او عدم
باستحالة انفكاك المحمول ثم يعرف استحالة انفكاكه بعدم امكان انفكاكه ثم يعرف امكان انفكاكه بعدم وجوب
المحمول فيؤول الى تعريف الوجوب بعدم عدم الوجوب فيكون دورا وهذا التكلف والاظهر ان يقال
انهم عرفوا كل واحد من الثلثة بسلب الآخرين او يقال عرفوا الواجب بما يمتنع عدمه او بما لا يمكن عدمه
والممتنع بما يجب عدمه او بما لا يمكن وجوده والممكن بما لا يجب وجوده ولا عدمه او بما لا يمتنع وجوده ولا عدمه
فقد اخذوا الكلام الثلثة في تعريف الآخر وانه دور ظاهر قوله وح يكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور
الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية هذه القسمة جارية في المفهوم بالقياس الى اي محمول كان لما
فان كل مفهوم اما ان يكون واجب الحيوانية مثلا او ممتنع الحيوانية او ممكن الحيوانية لكن المشهور اعتبار
في المفهوم بالقياس الى المحمول الذي هو الوجود فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن يتبادر منها
الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود ومن ثم علم ان الوجوب والامتناع والامكان التي يبحث عنها ههنا هي
التي ذكرت في جهات القضايا وموادها كما صرح به في متن الكتاب وشرحه الا انهما متعينة ههنا بنسبة المحمول
الذي هو الوجود فلا وجه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم الماهيات
واجبة له وانها كالزوجية للاربعة وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المنتسب
المحمول المنتسب اليه فاختلاف الوجوب الذي هو احد المواد والجهة فيهما قوله فان قيل هذه القسمة غير حاصرة لانا نقال هذه
القسمة دائرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود
اعم من ان يجب مع ذلك العدم ايضا اولا فهذه القسمة يندرج فيه القسمان الواجب وما يجب له الطرفان معا فلا
يصح قوله فالاول منهما هو الواجب لذاته وان اريد به انه يجب له الوجود فقط فاما ان يريد بقوله فاما
ان لا يكون بحيث يمتنع له الوجود انه بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك العدم ايضا او لا فقد انحصر

في هذا

في هذا القسم مع ان الممتنع ما يجب له الطرفان فانه يصح له الطرفان ايضا فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع لذاته واما
ان اريد به انه يمتنع له الوجود فقط فيدخل الضروري الطرفين في القسم الثالث قطعا فلا يصح قوله والثالث
هو الممكن لذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم او يقتضيهما معا او يقتضي الوجود
دون العدم او بالعكس فالاقسام اربعة بلا مرية قوله يمتنع له الوجود في الخارج اذ لو جاز وجوده في الخارج
لم يمتنع اجتماع النقيضين فيه قوله فيكون ممتنعا بذاته وذلك لانه يكون معدوما في الخارج دائما ويكون عدمه
هذا مستندا الى ذاته ولا نعني بالممتنع سوى هذا فان قلت المجموع لا يكون ضروري الوجود قطعا وما نحن بصدده
ضروري الوجود فرضا فلا يكون ممتنعا قلت هذا القسم اعني الضروري الطرفين وان كان بحسب بادي الرأي
محتملا لكنه في التحقيق مما يقتضي عدمه قطعا لان ما يقتضي رفع الوجود بذاته لا يقتضي الوجود بذاته لان اقتضاء احدهما
يقتضي المنع من الآخر والمنع من الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما ح
معا وايضا ان ح كان موجودا فقط او معدوما لزم ان يتخلف مقتضى الذات بذاتها عنها وان كان
موجودا ومعدوما لزم اجتماع النقيضين فانحصار المفهوم في الواجب والممتنع والممكن بالمعاني المشهورة فيها
صحيح قطعا وتجويز قسم رابع مستحيل بادي النظر من بديهة العقل ولا يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا
لم فيه بالانحصار بالنظر الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما لا يحتاج الى امر خارج عن مفهومهما من تنبيه او
استدلال كان مع ذلك حصرا انقطاعا بلا ريبة وبذلك تم المقصود ولا يتوقف على كونه بديهيا صرفا قوله
فيجوز ان يقع ذلك الطرف الراجح بلا مرجح ولا يلزم ترجح احد المتساويين على الآخر يعني ان المستحيل بالبديهة هو وقوع
احد المتساويين بلا مرجح او وقوع المرجوح بلا مرجح دون وقوع الراجح الذي لم ينته الى حد الوجوب بلا مرجح
يوصله الى حد الوجوب الذي لزم من التقسيم المذكور ان الممكن لا يقتضي لذاته وجوده اقتضاء لم ينته الى مرتبة الوجوب
وح يكون وجوده راجحا على عدمه لذاته رجحانا لم ينته الى حد الوجوب فيجوز ان يوجد من غير احتياج الى
علة فينسد باب اثبات الصانع قوله فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرض انه غير منته الى حد الوجوب
هف قيل عليه ان المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته الى ذلك الحد ومع ذلك يجوز
ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح
والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع والتخلف
انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة
معلول فلا تخلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود
كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده

ولا عدمه اقتضاء تاما منتهيا الى حد الوجوب فجاز ان يقتضي لذاته وجوده

اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره ضرورة فقد وجب وجوده مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشي
عن الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا فان قيل نحن نقول اما ان يكتفى بان الطرف الاولى نظرا الى
ذاته من حيث هي اولا فسقط ما ذكرتم قلنا نختار امكان الطرف الآخر وعدم وقوع علته لان المرجوحية
المستندة الى الذات سبب لامتناعه واذا لم يقع علته فلا يجب بها فلا يترجح فلا يزول الرجحان الذاتي الذي
للطرف الآخر فان قيل الطرف المرجوح اذا كان ممكنا بالنظر الى الذات امكن وجود علتها فيمكن وجود المرجوح
بها فيمكن رجحانه فيمكن زوال الرجحان الذاتي فيلزم المحال قلنا امكان المعلول لا يستلزم امكان علته
فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته مع ان علته وهو عدم الواجب غير ان عدم العلة لعدم المعلول ممتنع لذاته فتأمل
دقق فيه الخوض في هذا المقام وفيه بحث لان الذات مع الرجحان المستند اليها اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان
الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لذاته
لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندا اليه لكانت قادحة فيه من ان الواجب ما يجب وجوده من غير التفات الى غيره فقد اريد
به غير ان يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك هو في حكم
ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا فاندفع ما ذكره فتدبر فيه وقد استشكل في هذا المقام سؤالا قريبا مما تقدم وهو
ان يقال اتفق العقلاء على ان الممكن محتاج الى فاعل يفيد الوجود مغاير لماهيته واكثرهم على ان ذلك لامكانه و
كذب وهو ان الممكن هو الذي اذا نظر اليه مع قطع النظر عما عداه لم يكن لذاته وجود ولا عدم فلم لا يجوز ان يكون
له اقتضاء لذاته بشرط وجودي او عدمي فلا يحتاج الى فاعل لوجوده مغاير لذاته والجواب ان من قال
الايجاد لا يتصور الا من الموجود فان ثبوت الشيء في الوجود وافادته اياه متفرع على وجوده ولذلك اختار كون
وجود الواجب عين ذاته لاستحالة كون الماهية من حيث هي مفيدة للوجود لها وتفصيله في حاشية السباني لا يتجه عليه ذلك
السؤال اذ لا بد لوجود الممكن من فاعل موجود اولا ليتصور ايجاده له ثانيا وهو مغاير لماهيته وليس شرطا
عدميا ولا وجوديا بل هو مؤثر في وجوده ومعطيه اياه ثم من جوز في الواجب كون الماهية من حيث
هي فاعلة لوجودها من غير شرط يلزمه في الممكن تجويز كون ماهيته فاعلة لوجودها بشرط غير مستند الى ماهيته من
حيث هي والا لكانت واجبة فعليه يشكل ما عرفت قوله ورجحانه على الطرف الآخر يتوقف على انتفاء رجحان
ذلك الطرف الآخر وذلك لان رجحان احد الطرفين مناف لرجحان الطرف الآخر قطعا كما في كفتي الميزان مثلا
فلا يتصف المحل بهما معا وان كان احدهما مستندا الى الذات والآخر الى الغير فان تعدد الفاعل لا يجوز اجتماع
المتنافيين قوله وليس مسلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته الى حد لا ينتهي الى الوجوب لكن ذلك الرجحان
غير كاف في وقوع ذلك الطرف بمعنى ان المعنى من يجوز كون احد طرفي الممكن راجحا لذاته من غير ان ينتهي الى حد

الوجوب او الامتناع هو يجوز به وقوع ذلك الطرف الراجح بلا توقف على امر خارج عن ذاته فيلزم انسداد باب
الصانع كما عرفت ونحن نقول قد بينا امتناع ذلك الرجحان وعلى تقدير جوازه لم يكن ان يقع الطرف الراجح بذلك
الرجحان وحده اذ لو جاز وقوعه فاما ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح فيجب وقوع الطرف الراجح فذلك الرجحان
واصل الى حد الوجوب او الامتناع وهو خلاف المفروض او لا يمتنع وقوع الطرف المرجوح فلا بد من
ان يكون وقوعه بسبب مرجح له على الطرف الراجح لذاته لما عرفت ومع ذلك السبب لا يكون الطرف الراجح واقعا
المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الآخر لذاته فرضا محتاج الى امر خارج
عن ذاته وهو المطلوب ويمكن ان يقال ايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا بالارجحية منتهية
اليه وان لم يجب بل امكن فرضا وقوعه مرة تارة وعدم وقوعه مرة اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم
ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان احتاج في وقوعه الى امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد
رجحانه الذي فرضناه كذلك هف قوله لانا نقول المطلق ان كان وجود الواجب فوجوده غير ذاته قيل
الذين قالوا ان وجوده غير ذاته يزعمون ان له ذاتا ليست بموجودة وعرض لها الوجود في الخارج وههنا
هي وجوده في الخارج عرض له في العقل الوجود المطلق عروض العام لافراده وبين الكلامين بون بعيد والجواب
انه لم يرد بما ذكره انه يلزم على ذلك التقدير ما هو مذهب بعض الحكماء الذين ذكرهم بل اراد ابطال
مقالة الحكماء من ان وجود الواجب عين ذاته وذلك لازم على تقدير كون المطلق وجوده لان الوجود
المطلق المشترك ليس عين ذاته عندهم قطعا بل لا يجوز ذلك اصلا قوله وهو المراد من قولهم ان وجوده
بمقتضى ذاته اي قالوا الواجب ما يقتضي ذاته وجوده يريدون بالوجوب ما يكون صفة لماهيته بالقياس
الى الوجود وهو يكون وجوده اي المطلق زائدا على ماهيته او وجوده الخاص قيل عليه ان كان المطلق
وجودا له يلزم ان يكون موجودا بوجودين وانه يحصل الخاص وانهما فقد ابطل فان قيل وجوابه
ان المطلق وجود له لكنه وجوده المطلق لا وجوده الخاص ولا استحالة في اجتماع وجود خاص ووجود
مطلق لشيء واحد فان الجسم مثلا اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه
قطعا ولم يلزم من ذلك كونه ابيض مرتين وان استحالة كون المطلق وجوده بدونه زيادة وجوده على ماهيته
ح الحكاية نتيجة للاعراض بحسب الظاهر وتقويته وما اختاره ههنا اشارة الى اندفاع ذلك الابطال
بان زيادة وجوده المطلق على ماهيته لا تنافي ما ارادوا بقولهم وجوده عين ماهيته اذ ارادوا به وجوده
الخاص واما المحال الذي يذكره فقد دفعه بما امكنه وسيكشف عليه الحال فيه قوله فان الوجود الخاص
للممكن يعوزه الى علته بخلاف الوجود الخاص للواجب فانه غير مفتقر الى شيء اصلا بل هو قائم بذاته مستغن عما عداه

كالمحال ح

توقف

وما قيل ح

وانما جاز اختلاف الوجودات الخاصة في الافتقار وعدمه لتخالفها بالماهيات وان كانت متشاركة في مبدا العارض
الذي هو الوجود المطلق فوجوده الخاص يقتضي لذاته الوجود المطلق وفي نفس الامر اقتضاء تاما فاستغنى فيه
بالكلية عن غيره دون الوجود الخاص للممكن هذا وقد اعترض على ذلك بان الوجود الخاص لا يقتضي الوجود في
الخارج اذ لا تحقق للوجود العام فيه بل اقتضاؤه اياه في العقل ومآل تقرر الوجود الخاص الواجبي الى
غيره والله المحل الذي يتصور فيه اعني القوة العاقلة فلا فرق واجيب بان الوجود الخاص الواجبي يقتضي
في الخارج مع انتفائه الوجود المطلق والممكن ليس كذلك فافترقا قوله دون الحلول بمعقول واحد ان قيد
المعقول الواحد بكونه ممكنا كان بيانا لمنع الخلو ايضا قوله لان المعقول الواحد يمتنع ان يكون واجبا بالغير
وممتنعا بالغير لانه اذا وجب الى آخره اقول واقصر من هذا التطويل ان يقال لو وجب بالغير وامتنع ان يكون بالغير لزم ان يكون
موجودا ومعدوما في حالة واحدة وهو محال قوله اذ يمتنع خلو الممكن عن احد الضرورتين اللتين اي عن احدهما معا
مطلقا بحيث لا يتصف بشيء منهما اصلا وذلك لان الامكان لازم له لذاته فلا يخلو عنه مطلقا مع امتناع
خلوه عن احد الباقيين ايضا لانه لا يخلو الحال عن وجود علته وعدمها قوله وكل واحد من الوجوب والامتناع
يصدق على الآخر اذا قيدا بالاضافة اليه فيه تسامح اذ لم يرد به تصادقهما حقيقة بل تصادق المشتق
فيهما فان ما هو واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس وما هو ممتنع الوجود واجب العدم وبالعكس
واما حمل احدهما على الآخر كأن يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس يصح الا ان يقصد
المبالغة في استلزام كل منهما للآخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع
العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان دائما فكذا كيفيتاهما فلا تصادق ن
حقيقة نعم متلازمان ومتعاكسان كما ذكر في طبقات المواد وكذا قوله فيما بعد اذ تصدق على كل من
ضرورتي العدم والامكان الخاص سلب الضرورة عن جانب الوجود فيه تسامح حيث اريد به تصادق
المشتقة منها بعضها على بعض واريد المبالغة في التلازم وان لم يكن متعاكسا قوله واما نسبة الى
العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود و
ما ليس بممكن الوجود ممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس بممكن
العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب
قوله وانحصار المواد في الثلاثة بحسب هذا الامكان فان الامكان العام ان اعتبر مطلقا فهو شامل
لجميع المفهومات والمواد فلا انقسام بحسبه وان اضيف الى الوجود او العدم كان القسمة مثناة فيقال
الشيء اما ممكن الوجود واما ممتنع الوجود وحينئذ فيندرج في الاول الواجب والممكن الخاص او يقال الشيء

اما ممكن

اما ممكن العدم او ممتنع العدم فيندرج في الاول الممتنع والممكن الخاص ولما كان لفظ الامكان بهذا المعنى العامي
سواء قيد بالوجود او بالعدم واقعا على ما ليس بضروري العدم والوجود اصطلح الخاصة على استعماله في سلب
الضرورتين الذاتيتين عن الطرفين معا وكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى امكانا خاصا والاول عاما ايضا
لكونه اعم منه مطلقا والامكان بمعنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية عن الطرفين
وهو ابعد مما اصطلح الى هنا على ان اسم الامكان لما كان بازاء سلب الضرورة فكلما كان طرفاه
خاليين عن جميع هذه الضرورات كان اولى به واقرب الى الوسط ثم ان بعضهم اعتبر الامكان بالقياس
الى زمان الاستقبال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بحقيقة الامكان ما لا ضرورة له في شيء من طرفيه اصلا
ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي والحال فانه لا يخرج عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها الضرورة
بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن لنا معلوما بعينه واما
اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد لا في علمنا فقط بل بحسب
نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا تعين هناك باي
الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد فالامكان الاستقبالي والممكن بهذا
الامكان هو في حاق الوسط بين طرفيه فظهر مما قررناه معنى قوله وانما اعتبر هذا من اعتبره الى آخره وان علم
ان عدم تعين احد طرفي الشيء في الزمان المستقبل بحسب نفس الامر مذهب الجمهور وهو مردود بان
الحوادث مستندة الى علل يجب بها ويمتنع دونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين
احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال قوله ولا يشترط في امكان الوجود في الاستقبال
العدم في الحال اشارة الى ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان
الاستقبال العدم في الحال بان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون
ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده حينئذ لا ينافي سلبها في الاستقبال وايضا لو اوجب الوجود
في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال لاوجب العدم في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكنا
صرفا في الاستقبال فوجب ان يعتبر لامكان الوجود في الاستقبال العدم في الحال ولامكان العدم في
الاستقبال الوجود في الحال لان العلة الموجبة لهذا الاعتبار بين الوجود والعدم اذ هي توهم ان الواقع في
الحال ضروري في الاستقبال فيلزم اشتراط الامكان الاستقبالي باجتماع النقيضين في الحال واما ما يقال
من ان الامكان الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا فالشيء اما ممكن الوجود بالامكان
الاستقبالي واما ممكن العدم به فالاول مشروط بالعدم في الحال والثاني مشروط بالوجود في الحال فليس

لان الامكان بهذا المعنى يكون خاليا عن جميع الضرورات فيكون واقعا في الوسط اي يكون واقعا بين ضرورتي الوجود والعدم متساويا

الاستقبالي هو سلب الضرورة مطلقا عن الطرفين بالنسبة الى زمان

وجودها م

وجودها ولا يتعين عدمها وما تمسكوا به من الوجهين لا يدل الا على عدم تعين م

مشتركة م

يقول عليه لان المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الشيء في طرفيه عن جميع الضرورات وكونه في حاق
الوسط بينهما غير مايل الى احدهما كما نقوم قوله بعدم الترجيح بلا مرجح لانه اذا اوجد اه قيل لا نسلم هذا
لوكان السبب الحاصل الى حال ايجابه على الاشتراط ما ذكره من الخروج الى ضرورة الوجود وهو ممنوع لجواز ان
يكون مجرد اصطلاح او لحاصل او لا يوجب اشتراط الوجود في الحال لامكان العدم في الاستقبال لا يخفى
عليك انه ايضا ساقط جدا فالصواب ان نقطع النظر في الامكان الاستقبالي عما هو في الحال من الوجود
او العدم ويلاحظ حال الشيء في المستقبل وحده قوله لانها نسب معقولة بين متصور وبين وجود الخارجي اراد
بها الكيفيات تلك النسب المعقولة لكنه حذف المضاف واعتمد في ذلك على ما سبق من ان المراد بكيفيات النسب
تلك القضايا ويمكن ان يقال يجوز ان يكون نسبا عارضة للنسب اولى فيكون كيفيات لها فاذا لم يرد
بالكيفية ههنا ما يقابل الكم والنسبة بل اراد بها معنى الصفة قوله فان صدق النفي على المعدوم لا ينفي ان
يكون معدوما هذا ظاهر كما حققه نعم لو لم يصدق النفي الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر
ههنا كذلك لصدقها على الموجود ايضا فان الواجب تعالى يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم قوله ويلزم التسلسل وانما يلزم اذا ثبت انه الى ما يكون اعتباريا
وهو ممنوع اذ لا يلزم من كونها موجودة وجود جميع افرادها كما ذكرنا وايضا قيل جاز كون وجوب الوجوب
مثلا عينه كوجود الوجود ووحدة الوحدة ونظايرهما اذا كان موجودا في الاعيان يكون ممكنا لانه صفة
قيل لا نم ان الوجوب صفة بل منه ما هو واجب لذاته وهو وجوب الواجب لذاته لانه عين ذاته ومنه
ما هو ممكن صفة للغير وهو وجوب غير الواجب لذاته وفيه بحث لان الكلام الذي هو كيفية للنسبة الوجود
الى الذات كما مر فيكون منافيا عن النسبة المتاخرة عن الذات فلا يتصور كونها عينها قوله لا نم انه اذا كان
من معروض الكيفية ممكنا لكان معروض الكيفية جايز الزوال رد عليه بان معروض الملازمة بينه وبين ذاتها لا
تقبل منها اصلا فان معنى كون ممكنا هو كونه جايز الثبوت وجايز الزوال نظرا الى ذاته واستلزام النفي
بحيث لا يمتنع زواله منه وما ذكره من ان معروض الكيفية اعني الذات مع الوجوب ممتنعة الزوال لوجوب علتها
اعني الذات لا ينافي امكان الكلية وجواز زوالها نظرا الى ذاتها لان وجوبها بالغير الذي هو الذات لا يوجب
زوال امكان الذاتي ولكنك لا يلزم من وقوعه نظرا الى ذاته محال وقد لزم من زوال الكلية ومن امكان
ذات الواجب لزوال وجوبه وفيه ايضا بحث لان الشارح حمل جايز الزوال في تلك الملازمة على ما لا يكون
زواله ممتنعا اصلا لا بذاته ولا بغيره فلذلك منع الملازمة وبين امتناع زوال الوجوب بسبب امتناع زوال
علتها مع الاعتراف بكونه ممكنا لذاته المستلزم لكونها الكلية كذلك فهو يعترف بكونها ممكنة لذاتها ونقول يمتنع

زوالها

الا مهم بهم ... [margin]
قوله م
الشيء م
قبض م

يمنع زوالها بسبب امتناع زوال علتها فان اكتفيت انت بجواز زوالها نظرا الى ذاتها كانت الملازمة
بينة في نفسها لا منع عليها لكن يبقى الكلام في ان زوال الكلية بزوال الوجوب هل يستلزم لذاته ذلك الح
اعني امكان الواجب ام لا فنقول لو كان هناك استلزام ذاتي لكان يقال لا يجوز ان يكون الوجوب على
تقدير وجوده ممكنا والا لكان جايز الزوال في ذاته وليس كذلك لا استلزامه اتصاف الواجب بالامكان
والتحقيق ان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها ليلزم اتصافه بالامكان
فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوف بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا ثم عدمها
بعد كونها موجودة يستلزم ذلك الح وكذا الحال في الكلية المركبة من ذات الواجب وصفة الوجوب الموجودة
واستلزام عدم الشيء بعد كونه موجودا الح لا ينافي امكان عدمه ولا يقتضي وجوب وجوده اولا يرى
ان عدم الزمان بعد وجوده يستلزم محالا كما بين في موضعه مع انه لا ينافي امكان عدمه ولا يقتضي وجوب وجوده
فعلى هذا اذا قلت الوجوب اما ان يكون صفة عدمية او وجودية والثاني باطل والا لكان ممكنا وهو مستلزم لاستلزام
عدمه الح فتعين الاول وهو المطلوب قلنا ان زعمت ان عدمه مطلقا يستلزم ذلك الح منعناه وقد عرفت سنده
وان زعمت ان عدمه بشرط كونه وجوديا يستلزمه سلمناه ولا يجدي نفعا لانه لا ينافي امكانه كما عرفته
ولا يجدي ايضا ان نقول الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم
الملزوم فامكان عدم الوجوب يكون مستلزما لامكان عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم
لامكان لازمه وامكان الواجب مح فامكان عدم الوجوب الصايح فلا يكون الوجوب وجوديا وهو
المطلوب لانا نقول هذه الصفة من حيث هي سواء كانت وجودية او عدمية لازمة لذات الواجب فلا يكون
عدمها مستلزما لامكان الواجب فلا نسلم الاستدلال وايضا في استلزام امكان لامكان اللازم كلام فان
عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب مح لذاته قوله ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب
والوجود اما التقدم بالوجود فظ لان الايجاد متاخر بالذات عن وجود العلة ومتقدم على وجود المعلول
واما التقدم بالوجوب فلان الشيء ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب العلة على وجودها
متقدم على وجود المعلول بتلك المراتب فقيل الحكم بتقدم العلة بما ذكر انما يصح في لوازم الماهية
والوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها ووجوبها وهو ساقط لان المفروض كون الوجوب
موجودا في الخارج ومع ذلك يمتنع كونه لازما للماهية والا لكانت الماهية في الذهن متصفة بوجود خارجي وهو مح
بل لا بد ان يكون لوجود الماهية مدخل في وجوب الوجود لا يمكن ان يكون الماهية من حيث هي موجدة صفة
في الخارج قابلة لها او بغيرها ظاهرة وانتفاء والنزاع انما وقع في جواز كونها من حيث هي موجدة لتلك الصفة

لانه على عدم ... بالوجوب ... ان يكون ... عدم الواجب ... صفة الوجوب ... الاتصاف بالامكان ... من غير ... [margin]
الملزوم م
متقدم م
وجود العلة متقدم على وجود المعلول م
الوجود دون لوازم م

سبابي واما كونهما كذلك موجبة لغيرهما سواء كان صفة لهما او لا ففي الم يرتبت في بطلانه احد قوله وكلاهما
مح اما عدم الوجوب على نفسه فظ واما ثبوت وجوب او للواجب فلامتناع التسلسل وا به ال ان
الوجوب الثاني لا يكون وجوبا للواجب اذا كان قبله واجبا بذلك الاول قوله وان كان علة الوجوب
غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات اي اذا نظر الى الذات وقطع النظر عن ذلك
الغير من لوازم الذات فلا يكون يجوز انفكاك لازمه الذي هو الوجوب عن الذات وليس بشيء لان
الغير لا بد ان يكون موجودا في الخارج لانه موجد للوجوب في الخارج فوجود ذلك الغير اما الذات فيلزم
تقدم الذات بالوجوب والوجود على ذلك الغير المتقدم على الوجوب ويعود المحذور واما غير الذات
فيلزم جواز الانفكاك والتسلسل قوله لجواز ان يكون كل من النقيضين عدميا اي معدوما في الخارج
وما يقال من انه يلزم ح ارتفاع النقيضين فجوابه ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق
شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا خارجيا فان المفهوم
الاعتباري وسلبه متناقضان ولا وجود لشيء منهما اصلا فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين
لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط
كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في
المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم اجيب بان معنى الوجودي هناك
ما ليس السلب في مفهومه سواء كان موجودا في الخارج اولا والمراد بالوجودي هنا الوجود الخارجي فلا
منافاة قوله فان اللاممكن بالامكان الخاص لصدقه على الممتنع عدمي فيستحيل من المقدمة هنا على
طريقة الالتزام للمستدل حيث استعملها في دليله فلا يتوجه عليه السؤال الذي اورده على المستدل لجواز
فرد بين عدمي ووجودي على ان استعمالها هنا لتوضيح سند المنع ولا فائدة للقدح فيه قوله لو كان الامتناع
ثبوتيا اي موجودا في الخارج لزم امكان الممتنع الاحضر من هذا ان يقال لو كان الامتناع موجودا
في الاعيان لكان موصوفه اعني الممتنع موجودا فيها لامتناع وجود صفة بدون وجود الموصوف
ملخص كلام الشارح راجع الى ما ذكر في المتن اظهر للتلميح فان الحكم باستحالة وجود صفة بدون الممتنع
هو الاستلزام انقلابه الى الامكان او الوجوب قوله يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا حال الوجود وقبله
ان اريد بذلك سلب الامكان عنه في زمان الوجود وقبله فلا خفى في الممكنات الحادثة ظ دون
الاول لان تقدم الموصوف بالوجود على الصفة لا يجب ان يكون بالزمان بل يكفي مثال التقدم
الذاتي وان اريد سلبه عنه في مرتبة الوجود وما قبلها اعني مرتبة الايجاد فلا شبهة في صحتها معا

في جميع الممكنات الموجودة سواء قيل بحدوث الجميع كما سيأتي بيانه او قيل بقدم بعضها زمانا كما ذهبت الفلاسفة
قوله والثاني ظ لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة وايضا اذا لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا
امكانه لا وقولنا لا امكان له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا هف قوله وفرق بين نفي الشيء العدمي وبين
رفع الشيء العدمي كما ان فرقا بين الامر الوجودي وبين رفع الامر الوجودي ضرورة ان الشيء ورفعه
متناقضان سواء كان الشيء عدميا او وجوديا فهما متمايزان قطعا قوله فان الفرق بين الامكان
والامكان المنفي عنه ثابت على زعمه مار على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون الاستثناء نقيض التالي
صادقا عنده قد تمحل لتصحيح صدقه بان وصف الامكان بالمنفي ليس بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض
فكانه قال لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان الذي فرضناه
منفيا لكن الفرق ثابت ثم لم يكن في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع وفائدة وصف
بالمنفي فرضا اظهار الملازمة لانه بهذا الوصف ح يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز لها قيل ولكن
ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان
ثبوتيا لكن العدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على
ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن للامكان لان التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي
ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن للامكان
له باطل بح وح لا يلزم ان يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب بانا نمنع تحقق العدم وما ذكر
في فاد ذكره في بيانه غير مسلم بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي قوله فلا
يلزم منه الدعوى الذي هو مطلوبه بل يلزم نقيض مدعاه بالانقيض مدعى الخصم فان ذلك لا يكون مطلوبه قطعا
ولو قال بنقيض المقدم الذي هو مطلوبه كما يوجد في بعض النسخ لكان اظهر واراد بقوله ويكون اللازم
لنقيض المدعى نقيض مدعى الخصم كما لا يخفى قوله والا يلزم الانقلاب لزوم الانقلاب على تقدير كونه
واجبا بالذات او ممتنعا بالذات ظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير
يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل
واجبا او ممتنعا وفيه بحث لان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند
الى ذاته فالاولى ان يقال ما ثبت للشيء بالنظر الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فالسواء الى الوجود
والعدم بالنسبة الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته بواسطة والا لتوارد علتان على معلول
واحد بالشخص اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتأمل الصادق قوله فان

فيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير هذا السؤال على قوله فلو طرأ الامكان عليه
لما بقي الوجود واجبا اي يعني ان اللازم من طريان امكانه بالغير ان لا يكون وجوده واجبا نظرا الى
ذلك الغير ولا ينافي ذلك وجوبه نظرا الى الذات فلا يلزم زوال مقتضى الذات والانقلاب وعبارة
السؤال في بعض النسخ هكذا فان قيل لم لا يجوز ان يكون الوجود ممكنا بالنظر الى الغير ويكون واجبا
بالنظر الى الذات والمال واحد قوله واذا اعتبر عدم الماهية او عدم عليها تعرض الامتناع بالغير
فالذي يعرض لها بسبب عدمها يسمى الامتناع اللاحق والذي يعرض لها بسبب عدم علتها
يسمى الامتناع السابق على قياس ما ذكر في الوجود وكل ممكن موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق
وكل ممكن معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وسمي منهما لا ينافي امكان الماهية في حد ذاتها
قوله الممكن قد يكون ممكن الثبوت في ذاته كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الغير والاعراض
ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر سواء كان حالا فيه حلول الاعراض في محلها او حلول الصور في
موادها فهو ممكن الوجود في ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود
في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره ضرورة ان الحلول يستلزم احتياج الحال في وجوده او تشخصه الى
محله فان الشيء فيهما غني لا يحل فيه بالضرورة فظهر ان امكان وجود شيء لآخر سواء كان امكانا
خاصا او امكانا عاما حالا في ضمنه فرع لامكان وجوده في نفسه اعني امكانه الخاص قوله ولا يكون
ممكنه الوجود لشيء آخر اي لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول
الصور في هيولاتها لانها مجردة قوله فلو لم يكن علة الافتقار الامكان لما علمنا افتقاره عند تصور
الامكان لان العلم بوجود المعلول يستلزم العلم بوجود العلة وليس وجوده علة لوجودها فانتقض
ما ذكرتم من ان استلزام العلم بامكان الشيء العلم بافتقاره الى المؤثر يقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار
لانا نقول العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما وايضا كون الامكان
معلولا للافتقار ظاهر البطلان وكونهما معلولي علة واحدة ينافي العلم بالافتقار مع العلم بالامكان
عم انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن انما لامكانه لو جرد وتبه على معنى ان علة الافتقار ليست
خارجة عنها فلما استلزم العلم بالامكان وجدد العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا
وجودا ذا هذا الدليل انما يكون يدل على ان الحدوث ليس علة لا انه ليس و منها او شرطا لها فالاولى
ان يقتصر على نفي العلية فيقال الحدوث ليس علة لانا قد نتصوره وجد في بعض النسخ واما الدليل الاول
فيدل على نفي الكل كما نبين قوله اجيب بان الامكان صفة لماهية الممكن رد ذلك بان الامكان

صفة للموجود فان الوجود ينقسم الى الواجب والممكن فيتناوله بل هو كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتناولهما
ثم قيل لا يقال الامكان متأخر في العقل عن الوجود لا في الخارج اذ لا تحقق للامكان الا في العقل فلا يتم الكلام
لانا نقول الحدوث ايضا اعتباري مثله فابرد على احدهما يرد على الآخر وايضا انما قوله الامكان متأخر
عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية
موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف
الماهية ولا وجودها الا في الخارج حال كونها موجودة ولا شك في تأخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال
اوجد فحدث وذلك هو المقصود سواء قلنا بتأخره عن الوجود ايضا او لا وليس كذلك تفسير الحدوث بكون
الشيء بحيث لو وجد لكان وجوده مسبوقا بعدمه حتى لا يلزم تأخره عن وجود الماهية اي كونها موجودة
بل عن الماهية ومفهوم الوجود كما في الامكان بعينه لانه اذا فسر الحدوث بذلك يلزم ان يكون الممكن
المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا حقيقة واذا تحقق ما قررناه تبين لك ان انقسام الوجود
الى الواجب والممكن لا يستلزم الا تأخر الامكان عن مفهوم الوجود مطلقا او مقيدا بماهية مخصوصة لا عن
اتصاف الماهية بالوجود اعني كونها موجودة فيضمحل ما تخيله الراد لذلك الجواب فصح الفرق بين الحدوث
والامكان ايضا تماما قوله وان امكن لا لسبب يلزم ترجح المرجوح بلا سبب يعني يلزم امكان ترجح
المرجوح بلا سبب وكما ان هذا الترجح محال كذلك امكانه لاستلزامه خروج المسمى بالامكان الى الفعل (محالا)
قوله وان جاز يلزم مرجوحية الطرف الاول لذاته قد يستدعي تحرير هذا البحث ودفع ما يتعلق به الا عن اقامة
مسبوق وقد اعيد ههنا بعضها بعبارة اوفى وهي ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب
واقعا ولو انتفى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية السبب لكان كل واحد من طرفي
الممكن اولى في زمان واحد ولا بد من احتياجهما الى سبب وذلك محال وح نقول جاز ان يقع سبب
الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفي امكان
امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو ح لانا نمنع امكان سبب للممكن
فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبا بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز
ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول
كما مر ولكن لما كانت شأن الطرف المرجوح اذا كان ممكنا لكان سبب فيه لا سواء كان ممكنا او ممتنعا
فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندا الى الذات وحدها والتقدير خلافه
وبذلك يندفع ايضا ما قيل من انه يجوز كون الذات مبدأ الاستيجاب الاولوية لا مبدأ الوجوب بها فلا يمتنع زوالها

وبيانه ان الكلام في الاولوية التي تحصل للممكن نظرا الى ذاته فلا بد ان يكون علة تامة لها ومبدا الوجوبها و
المقصود من نفي الاولوية دفع توهم جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى الغير واما ان
الممكن لا يستحق في ذاته حصول اولوية لاحد طرفيه من غير فلا يتعلق به غرض لان الممكن مع هذا الاستحقاق ايضا
يحتاج في طرفيه الى الغير وبذلك يتم الاستدلال بوجوده على وجود الصانع قوله ولا يكفي العلية الى الخارجية الظاهر
من عبارة متن الكتاب ان يقال ولا يكفي الاولوية الخارجية الحاصلة من خارج الممكن والمآل واحد قوله
فيحتاج الى المرجح قد يمنع الاحتياج الى مرجح لم لا يكفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية
وليس هذا المنع بذلك اما المنع لها وقوع احد المتساويين او المرجوح فالاولى ان يقال العلة التي تقع بها
الوجود اعني العلة التامة له لا بد ان يتعين الوجود لها اذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فلنفرض
معها الوجود في وقت والعدم في وقت او فاختصاص احدهما بالوجود ان لم يكن لمرجح لم يوجد في
الوقت الاخر لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان كان لمرجح لم يوجد في الاول لم يكن
ما فرضناه علة تامة هف فان قيل ما ذكرتم انما يتم في العلة التامة والكلام في العلة المفيدة للاولوية فلا
يجب ان تكون تامة لجواز حصول الاولوية ببعض ما يتوقف عليه المعلول ويجوز وقوع الطرف الاولى كما
اولا قلت حصول اولوية الوجود مع انتفاء شيء مما يتوقف عليه اذ مع ذلك يكون العدم اولى فنفرض
علة التامة فالاولوية لا تحصل الا بحصول جميع ما يتوقف عليه وهو العلة التامة او نقول لو وقع مع تلك
الاولوية في وقت دون وقت اخر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح اذ فرضنا الحال في
الوقتين عند تلك الاولوية قوله وهذا الوجوب هو الوجوب السابق فان قيل كيف يتصور سبق وجوب
الممكن على وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وقد بين فيما سبق ان بين الوجوب بالغير
والامتناع بالغير منع الجمع واجيب بان سبق الوجوب على الوجود ذاتي وليس الامتناع الا في زمان
العدم فلا اجتماع وبهذا الجواب يندفع ايضا ما قيل من انه كيف يجوز اتصاف الممكن حال عدمه
بالوجوب الذي هو صفة ثبوتية بل الوجوب السابق حالة العلة قبل وجود المعلول قوله ووجوب
المعلل اعني الوجوب اللاحق يقارنه جواز العدم رد عليه بان قولنا الواجب لذاته موجود فقط
فعلية عن الوجود اللاحق فهمها وجوب لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم الجواب ان المراد بالوجوب
اللاحق في الممكنات اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي الى الممكن مع
وجوبه اللاحق باق على صفة امكانه فيقارنه جواز العدم نظرا الى الذات واذا لم ينافي الوجوب اللاحق
الامكان الذاتي بل قارنه كان الوجوب السابق اولى بذلك قوله لانه ينفك عنها عند فرض عدم العلة

علة تامة م

لاح فليتدبر

الانسب

الانسب ان يقال عند فرض عدم الماهية وما ذكره انسب بيان عدم لزوم الوجوب السابق و
لو حمل العلة على علة الوجوب دون علة الماهية رجع المعنى الى ما ذكرنا قوله الامكان اما ان يعتبر بالنسبة الى
العبارة توهم الاشتراك المعنوي والحق ان الاشتراك لفظي قوله فان استعداد النطفة للانسانية واستعداد
الانسان للكتابة نبه بالمثالين على ان الامكان الاستعدادي يوجد للاعراض كما يوجد للجواهر واعلم
ان الاستعداد التام بالنطفة مثلا اذا انسب اليها يسمى استعدادا للانسانية واذا انسب
الى الانسانية يسمى امكانا لها في النطفة فالامكان الوقوعي قائم بمحل الممكن لانه المتصف بالاستعداد و
البعد والقرب حقيقة وانما يوصف به الممكن لتعلقه به وانتسابه اليه لا لقيامه به ومن هاهنا يظهر فرق
اخر بين الامكان الاستعدادي والامكان الذاتي ومنهم من فصل الكلام في الاستعدادي وقال اذا كان
لمحل من شانه ان يحل فيه صورة او عرض وهناك موانع تمنع من حصول ذلك الحال فيه او شرائط توقف
ذلك الحصول عليها فبحسب ارتفاع تلك الموانع وحصول تلك الشرائط يحصل في ذلك المحل كيفية مهيئة له
لوجود ذلك الحال فيه فتلك الكيفية تسمى استعدادا والقبول اللازم لذلك الاستعداد يسمى امكانا استعداديا
والقرب والبعد ايضا فانهما عارضان لذلك الاستعدادي الذي هو من مقولة الكيف ولا بد للاستعداد من مادة
لانه تدريجي ينتقل من الضعف الى القوة ومن البعد الى القرب وكل تدريجي حادث لانه وكل حادث
لا بد له من مادة وكل مادي مركب فلا استعداد الا في المركبات والشارح جعل الاستعداد متناولا
لغير المركبات وحمل قوله ويعدم ويوجد للمركبات تمثيلا لا حصرا وما ذكرناه اوفق بما قالوه
قوله ان كان غير مسبوق بغيره او بالعدم فهو قديم وان كان مسبوقا بالغير او بالعدم فهو حادث
لا يشكل ان سبق العدم لا يجامع فيه السابق المسبوق وهو المسمى بالسبق الزماني فان اريد بكون الحادث
مسبوقا بالغير كونه مسبوقا به هذا السبق فلا بد ان يكون مسبوقا بالعدم ايضا فالتعريفان للحادث
متساويان اذ كل مسبوق بالعدم مسبوق بالغير قطعا لان التقديم موجود وهو سابق عليه ذلك السبق وكذا
كل مسبوق بالغير مسبوق بالعدم لما عرفت والتعريفان للقديم ايضا متساويان وان اريد به كونه مسبوقا
بالغير سبقا ذاتيا كان التعريف الاول للحادث اعم لان المعلول القديم ان ثبت كما ذهب اليه
الفلاسفة كان حادثا بهذا المعنى الذي يسمى حدوثا ذاتيا لكونه مسبوقا عن وجوده سبقا بالذات دون
المعنى الثاني المسمى بالحدوث الزماني وكان التعريف الثاني للعدم اعم من الاول قوله وهو سبق المؤثر
الموجب الى المؤثر السلام لمعلوله كالعلة الفاعلية المستجمعة لشرائط التاثير وارتفاع موانعه قوله وهو
كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء اخر ولا يكون مؤثرا موجبا له هذا الذي ذكره هو معنى العلية انما فقط بالطبع

واما السبق

فهو كما يلزم هذا المعنى اعنى الترتيب العقلى الذى بين الواحد والاثنين مثلا فان العقل يحكم بان الواحد
مثلا ما لم يتم له الوجود لم يوجد الاثنان قطعا وكذا السبق بالعلية هو الترتيب العقلى الذى بين المؤثر الموجب
ومعلوله وهو الذى يعبر عنه بالفاء فى مثل تحرك يحركة الاصبع فتحرك الخاتم وان كانت الحركتان توجدان
معا فى الزمان وكذا السبق بالذات المشترك بين السبق بالعلية والسبق بالطبع هو الترتيب العقلى بين المحتاج
اليه والمحتاج المجوز لاستعمال الفاء الداخلة على المحتاج واعلم ان العلة التامة ان كانت من الفاعلية وحدها
كما فى البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر فى تاثيره ولا تصور مانع منه او مع اعتبار شئ معها من
شرط او ارتفاع مانع او كانت من العلة الفاعلية مع الغائية كما فى البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر
هناك شرط او لا فهى متقدمة على معلولها تقدما بالعلية واما ان كانت العلة التامة من الفاعلية مع المادية
والصورية سواء كان هناك علة غائية كما فى المركب الصادر عن المختار او لا كما فى المركب الصادر عن الموجب
ففى تقدمها على معلولها نظر لان مجموع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية بالذات فلا يتصور تقدمها
عليها لاستحالة تقدم الشئ على نفسه فكيف يتصور تقدمها عليها مع انضمام امر آخر اليها نعم هى
مركبة من امور كل واحد منها متقدم على معلولها تقدما بالطبع فانه لازم للعلة الناقصة وتقدمها
بالذات ايضا لانه اعم منه كما مر ومنهم من يسمى التقدم الطبعى تقدما ذاتيا ويقال لا يعقل ذات الاثنين
ومفهومه الا بعد الواحد وذلك لان الواحد والاثنين له ذات الا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا فهذا التقدم
حكم باعتبار ذات الشئ وحقيقته بخلاف الاول فانه باعتبار الوجود فعلى هذا يكون التقدم الطبيعى مخصوصا
بجزء الشئ دون ساير علله الناقصة فان قلت العلة الفوقية علة ناقصة حقيقة لان العلة التامة هى
جميع ما يتوقف عليه الشئ مطلقا فيندرج فيها جميع علله الفوقية والبعيدة مع ان تقدمها على معلولها
تقدم بالعلية لا بالطبع كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فلا يكون التقدم الطبعى لازما للعلة الناقصة
قلت العلة الفوقية فى حكم العلة التامة لانها مؤثرة مستلزمة للمعلول وقد يسمى علة تامة ايضا نظرا
الى الظاهر ويمكن ايضا تاويل ذلك المثال بان المراد تقدم حركة اليد مع ما يتوقف عليه من عللها على
حركة المفتاح وقس على ذلك ساير نظائره من الامثلة قوله والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى
الآخر فى تحققه ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشئ هذا مردود وما قيل من ان القيد الثانى اعنى
ان لا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشئ لا مدخل له فى مفهوم السبق بالذات ولذلك يقولون فى ابطال
الدور لو احتاج كل منهما الى الآخر لزم سبق كل منهما على صاحبه ولو اعتبر القيد الثانى فى مفهوم السبق لم
يصح هذا الحكم فهو مستدرك بل مخل بكون التعريف جامعا قوله فانقسام السبق عند الحكماء الى خمسة

هذا

سابقة

ل

اثنين

تحميه فيحتمل عليه ان اريد بالسبق معناه اللغوى فذلك غير حاصل فى الشرف اصلا وان اريد به معنى آخر فلا بد
من بيانه وقد اعتذر عنه بان زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم فى المجالس غالبا ويلزم منه ان
يكون معنى السبق فى الشرف راجعا الى السبق بالرتبة الحسية ولا يكون قسما برأسه قوله او بعض
اجزاء الزمان ليس علة للبعض اى ليس علة موجبة له اما لعدم الاجتماع واما للتساوى فيها فلا يكون
جعل بعضها علة وبعضها معلولا اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينها بحسب الماهية ولا بحسب
تشخصاتها لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا موهومة واما نفى السبق بالطبع فلذلك بناء على ان العدم
العلية الناقصة للوجه الثانى اعنى التساوى فى الماهية دون الاول اعنى عدم الاجتماع لجواز ان يكون
بعضها علة معدة للبعض بلا اجتماع كالامس لليوم قوله لكن ليس برهان زائد على السابق بل برهان
هو نفس السابق نعم يرد ان هذا السبق ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مقارن للسابق
والتالى وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان السبق والتأخر هما المعنيان من الاعراض
الذاتية الاولية للزمان وعروضها لغيره بواسطة فهما عرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا
وبالعرض يدلك على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم
عليه بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت
متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فالجواب بان تلك كانت فى الامس
وهذه كانت فى اليوم والامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت متقدمة عليه ولسبر ذلك كلى فى
تحقق عروضها لاجزاء الزمان بالذات ان شاء الله تعالى قوله فان الامس سابق على اليوم بالرتبة
اى بالرتبة العقلية اعنى ما هو بازاء الحسية وقد يقال التقدم بالرتبة عقلية كانت او حسية كالمعنى التابع فى الوجود
واجزاء الزمان ليست كذلك وقيل ايضا يجوز ان يكون تقدم بعضها على بعض بالطبع لان وجود اليوم مشروط بوجود
الامس وانقضائه وقد مضى اشارة الى ذلك قوله على انقسام المعية والتأخر والاشكال فى انقسام التأخر فانه
مضايف للسبق فاذا عرض سبق لشئ من تلك المعانى لشئ بالقياس الى آخر عرض للآخر تأخر وهو مضايف لذلك
السبق بلا اشتباه ولا اشكال ايضا فى المعية الزمانية العارضة لشيئين وجدا فى زمان واحد ولا فى المعية
الرتبية سواء كانت عقلية كنوعين متساويين واقعين فى مرتبة واحدة من الترتيب الممتد من العموم الى الخصوص
او حسية كاثنين متحاذيين ولا فى المعية بالشرف وهو ظاهر ولا فى المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول
واحد كجزئين لشئ واحد فانهما معا فى العلية لذلك الشئ او العارضة لمعلولى علة واحدة ناقصة فانهما معا
ايضا فى المعلولية لتلك العلة الناقصة انما الاشكال فى المعية بالعلية وذلك ان المعيتين بالعلية ان كانا علتين لكون ان

ى الحقيقة

فالوجيب

كلام

على ان
كيكون ان

يكونا بالعكس الى شيء واحد لاستحالة ان يكون لشيء واحد علتان مستقلتان اتفاقا وان كانا معلولين لا لكن ان يكونا معلولي علة واحدة من جهة واحدة بشرط واحد بل لابد من الاختلاف هناك على زعم الحكماء فهاهنا التحقيق معلولا علتين عندهم وح اذا كان احدهما علة لشيء والآخر معلولا لشيء آخر ويكونان معا في العلية فيلزم ان لايكون موجودان الا واحدهما علة للآخر او هما معا في العلية واجيب بالتزام ذلك فان كل موجودين اما ان يكون احدهما علة للآخر واما ان يكونا معلولي علة واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود وقوله او علتي معلول واحد لكن بالنوع فيه اشارة الى ان المعتبر الوحدة النوعية فلا يلزم ان كل علتين لمعلولين مطلقا يكونان معا كما ان في قوله بان يكونا معلولي علة واحدة اشارة الى المعتبر ان المعين من المعلولين ان يكون ذات العلة واحدة وان اختلفت الجهات فلا يلزم ان كل معلولين مطلقا يكونان معا وبالجملة المعية سلب التقدم والتأخر والمعنى الذي نسب اليه التقدم والتأخر فان لم يكن ذلك المعنى امرا اضافيا كالزمان والشرف فلا حاجة هناك الى ملاحظة امر آخر وان كان امرا اضافيا كالعلية التامة والناقصة والرتبة فلابد هناك من ملاحظة امر آخر واحد اما بالتشخص او بالنوع وهذا اقرب وبكل وجه واما المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات فغير معقول قوله واعلم ان انواع التشكيك بالاولوية والاقدمية والاشدية قيل من الثلثة اسباب للتشكيك لا انواع له لعدم حمله عليها ولانه من احوال اللفظ وهذه من احوال المعنى فلا يكون انواعا له وان سلم كونها انواعا له فاي دليل دل على انحصاره فيها وما الدليل على الانحطاط المذكور والجواب ان في الكلام حذفا تقديره تشكيك الاولوية وتشكيك الاقدمية وتشكيك الاشدية فالانواع هي التشكيكات الخاصة بهذه الاسباب وهذا مما لا يرتاب فيه وان الدليل على الانحصار هو الاستقراء وكذا الدليل على الانحطاط المذكور هو الاستقراء التام في انواع السبق الثاني مقيد ببعضها الى البعض اعني السبق الى السبق والتأخر الى التأخر وكان انحصار السبق في اصنافه الخمسة بالاستقراء ايضا قوله لان السبق بالعلية اولى بالسبق بالاضافة الى السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها في نوع علة من الترتب فلذلك يكون اولى واكمل ومما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ كون هذه الثلثة ان يصير السابق فيها متأخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية والطبع وكذلك قيل هما سابقان حقيقيان كما سيجيء وحاصل ما ذكره من انحطاط الاضافة من المتضايفين في انواع التشكيك انه اذا كان سبق بالقياس الى سبق آخر اولى لمفهوم السبق كان التأخر الذي هو مضايف السبق الاول بالقياس الى التأخر الثاني الذي هو مضايف السبق الثاني اولى بمفهوم التأخر وهكذا الحال

انواع التشكيك

فالاشدية

الاشدية والاقدمية والاضافة بين معنيين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة متخلفة بين مضايفيهما قوله فالمتقدم بالزمان انما يعرض له التقدم من حيث وقوعه في زمان اول فيقال اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض تقدما زمانيا وليس عروض التقدم لها من حيث وقوعها في زمان اول وهذا ليس بمتجه لانه اراد بالمتقدم بالزمان ما وراء اجزاء الزمان ولذلك قال بعد هذا الكلام واما عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة فلذاته لا لامر آخر فاستثنى عما ذكره اولا ان التقدم دائما يكون بعارض اجزاء الزمان فان التقدم فيها لذاتها لا لعارض كما سيجيء وعلى هذا ينبغي ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اولى بمفهوم السبق مما عداه فان قلت تقدمه وان كان عارضا لذاته لكنه يمكن فيه انقلاب المتقدم متأخرا وهو هو بعينه فان الامس متقدم على اليوم اذا ابتدأ من الماضي ومتأخر عنه اذا ابتدأ من المستقبل قلت ح لايكون متقدما بالذات بل بعارض هو الذي وما ذكرناه انما هو على تقدير كون تقدمه بالذات قوله وسميا بالقدم والحدوث بالمجاز يعني في الاصطلاح واما في اللغة فالظاهر الحقيقة لان هذين المعنيين مما يتبادر ان فهما من لفظي القدم والحدوث اذا اطلق ويحتمل ان يراد بكون المعنيين المذكورين سابقا حقيقيين انهما ليسا باضافيين بخلاف المعنيين المذكورين هاهنا فانهما اضافيان اذ لا يوصف شيء باحدهما الا منسوبا الى شيء آخر متصف بالآخر فالقدم بهذا المعنى قديم بالقياس الى حادث هو حادث بالقياس الى ذلك القديم فهما متضايفان قوله لو اعتبر الزمان في ماهية القدم والحدوث الحقيقيين اعتبار الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية وح لايمكن وصف الزمان بشيء منهما لما ذكر فيلزم ان لا يكون بين الحادث والقدم مع الحكول الموجود آ قال الامام في الملخص قد يراد بالحدوث حصول الشيء بعد عدمه في زمان ماض وبهذا التفسير لايكون الزمان حادثا لاستحالة ان يكون عدم الشيء مقارنا لوجوده وقد يراد به احتياج الشيء في وجوده الى غيره دامت تلك الحاجة وما يقابله هو القدم معنيان متقابلان لمعنيي الحدوث قيل يعلم من هذا ان القدم المقابل للاول من معنيي الحدوث هو ان لايكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل كما جاز وصفه بالحدوث بمعنى احتياجه في وجوده الى غيره بلا تجدد زمان قيل يمكن دفعه بان الزمان معتبر ح في مفهوم القدم سلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال قوله والحدوث الذاتي يحقق بتفسير الامام وهو الاحتياج الشيء في وجوده الى غيره وبجمعه بهذا

المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان اذ كل ممكن موجود متصف به قطعا لكن الظاهر ان الحدوث بأيّ معنى كان
يعتبر في مفهومه المسبوقية فلا تنتفي الاحتياج المذكور بل يلزمه من كون الشيء مسبوقا في وجوده عن غيره مسبوقا
ذاتيا فكانه المراد من ذلك التفسير وحقيقة انصابين سعا يتحقق بلزومه فلا يحتاج الى التكلف في اعتباريته
ومنهم من قال مسبوقية الوجود بالعدم ان كانت بالزمان فهو حدوث زماني وان كانت بالذات
فحدوث ذاتي وفيه بحث لان العدم لا تقدم له على الوجود تقدما ذاتيا كما لا يخفى ومنهم من قال
الحدوث الذاتي هو مسبوقية استحقاقه الوجود بلا استحقاقيته وهو قريب مما ذكر في الشرح من المسبوقية الوجود
بلا استحقاقيه الوجود مسبوقا ذاتيا والدليل فيهما واحد اظهر ان الوجود واستحقاقيته حال للشيء من غيره ولا استحقاق
الوجود حال له من ذاته الى آخر ما قرر وفيه بحث لان غايته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع
ذاته حال بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب
لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان
ارتفاع ذاته بسبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات موجب السبب
لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين **قوله** والثاني يبطل والا
يلزم حدوث القديم وذلك لان القدم صفة لازمة للقديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم
ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك واما كون القدم حادثا حدوثا
ذاتيا فلا يستلزم كون موصوفه كذلك **قوله** والاول يوجب التسلسل قد عرفت ما فيه فيما سبق فاعلم ان جواز
كون قدم القديم عين القدم بالذات ومغايرا له بالاعتبار فلا يلزم التسلسل وايضا جاز ان يكون
طبيعة القدم موجودة في الخارج في بعض افرادها فقط ويكون قدم القدم امرا اعتباريا معدوما في الخارج
فلا تسلسل الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار **قوله** قد يعتبرهما العقل من حيث هما حالان
لغيرهما يعني ان العقل قد يلاحظ مفهوم القدم والحدوث من حيث انهما وصفان قائمان بذات القديم و
الحادث وبهذا الاعتبار لا يعتبر العقل وجودهما في انفسهما فضلا عن اعتبار كيفيه وجودهما
اعني التقدم والحدوث العارضين لوجودهما وقد يلاحظهما من حيث هما موجودان وينظر في احوالهما
فيجوز ان يعتبر لهما ح قدما وحدوثا لوجودهما وقد يلاحظهما من حيث هما موجودان لكن ينقطع
هذا التسلسل بانقطاع الاعتبار كما في ساير الاعتبارات من الامكان والوجوب والحصول و
نظايرهما وههنا بحث وهو ان القدم والحدوث انما يوصف بهما الشيء بحسب وجوده في الاعيان
فكيف يوصفان بالقدم والحدوث وان جاز وصفهما بهما نظرا الى وجودهما في الذهن فلا فرق بينهما

اذن لان وجودهما في الاذهان حادث وفي علم الله قديم فلا يصح قوله فيكون بهذا الاعتبار للقدم
قدم وللحدوث حدوث ولا مخلص الا ان يقال ذلك باعتبار اتصاف القديم والحادث بهما في نفس
الامر ويكون معنى قولك القدم قديم ان ثبوته للقديم واتصاف القديم به قديم اي غير مسبوق بعدم الثبوت
والاتصاف وقس على ذلك معنى كون الحدوث حادثا والاعتراض بانه لا معنى لقولك حال لان لغيرهما الا انهما صفتان
موجودتان لغيرهما فهذا الاعتبار لا ينفك عن وجودهما للغير وليس لهما وجود مغاير لذلك فلا فرق بين
الاعتبارين مبني على ظاهر كلامه المشعر بان لهما وجودا في انفسهما مغايرا لثبوتهما لغيرهما وذلك
مناف لكونهما اعتباريين كما لا يخفى وقد يتكلف لدفعه بان مراده ان العقل في الاعتبار الاول لا يعتبر
حال وجودهما اصلا فضلا عن تعين احد الحالتين وانه في الاعتبار الثاني يلاحظ حال وجودهما اي
ثبوتهما لغيرهما فيعتبر للقدم قدما وللحدوث حدوثا **قوله** ويمكن ان يكون المراد من هذا الكلام
ملحق بالشرح وهو احتمال بعيد لان حمل الحقيقية على ما ذكره من القسمة الحقيقية تباين اقسامها كما في
القسمة الاعتبارية التي يتداخل اقسامها مستبعد كيف وقد سبق انقسام كل واحد من الوجوب
والامتناع الى الذاتي والغيري دون انقسام القدم اليهما بل لم يجر بذلك اصطلاح كما ذكره **قوله** فان توهم
الصورتين مطابقتين لبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل فان مطلق البسيط في الخارج اذا لم يكن في ذاته شيئان
فكيف يتصور ان يطابقه صورتان متغايرتان والبديهة شاهدة لاستحالته اجيب بان المشاهدة بالاستحالة
بداهة التوهم وذلك لان الكل بالصورة المحسوسة كالمنقوشة على الجدار وبالصورة الثابتة في الخيال اذ يستحيل
مطابقة صورتين منهما لشيء واحد واما الصورة التي ينتزع العقل من الجزئيات بحسب استعداد او شروط تحصل
بكثرة مشاهدة النفس للجزئيات وقلتها وتنبهها للمشاركات والمباينات بينها فلا استحالة فيها ان
ينتزع النفس صورة مطابقة لشخص مخصوص وصورة اخرى مطابقة لنوعه وصورة اخرى يطابقه لجنسه
قوله لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود وهذا مبني على برهان التوحيد وان ما
عدا الواجب من الماهيات سواء كانت نوعية او جنسية او فصلية مقتضية لامكان الوجود فلا يجوز
مشاركة الواجب لما عداه في شيء منها والا لكان متصفا بالامكان لان الاجزاء العقلية متحدة مع المركب
بحسب الخارج قيل عدم مشاركته لشيء من الماهيات في ماهيته لا يدل على انه لا جنس له لجواز ان يكون
له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك
قوله ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الخاص الى امر يتوهم انه فيقال هم معترفون بان
ذاته التي هي الوجود الخاص غير معقولة للبشر فمن اين عرف عدم احتياج العقل في تعقلها الى امر يتوهم انه

والاستدلال عليه بانه لا اشتراك له مع الغير في ذاتي ليس بتام لانه يجوز ان يكون بعض ما هو الصادق عليه وعلى غيره كالعاقل والمعقول مثلا ذاتيا عاما او لازم ذاتي عام لهما وايضا عدم الاشتراك مع الغير في ذاتي وعدم الاجزاء الخارجية لا يقتضيان عدم تركبه عقلا لجواز ان يكون له اجزاء محمولة مساوية له غير منتزعة من اجزاء خارجية فلا يصح قوله يستحيل تركبه في العقل مطلقا قوله ان لا يكون الواجب بالوجوب الذاتي جزءا من غيره قال الامام في الملخص والا لكان بينه وبين الجزء الآخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير وقال المصنف في نقده ان الواجب له علاقة العلية والمبدئية بالغير فان اراد بالتركيب الانضمام الى الغير فيمنع كون الوجودات باسرها والواجب اطلق الفاعل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان اراد ان يكون بينه وبين غيره فعل او انفعال كما في الممتزجات فذلك مع عليه لانه لا ينفعل من غيره وقال الشارح ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شيئا واحدا واكتفى في بيانه الى الاطناب قوله ومدار قولي اي الحكم بامتناع حصول حقيقة واحدة وحدة حقيقية من جزئين لا يكون احدهما حالا في الآخر معلوم بالفرق وربما مثلوا الى ذلك وقسه كالانسان الموضوع بجنبه حجر وادعوا انها لتوضيح الى عدم الاتحاد بينهما و منهم من منع كونها ضرورية زاعما انه لا بد لها من دليل قوله والامر الآخر هو الموصل قيل اما يكون الامر عرضا لو احتاج في وجوده الى محله وهو ممنوع لجواز ان يحتاج اليه في تشخصه لا في وجوده ويكون صورة كما عرضا وقد يجاب بانه ان كان صورة احتاج اليه محله في وجوده او تشخصه وكلاهما مستحيل في الواجب بذاته فتعين ان يكون الحال عرضا لا غير وزيرة ما الطف فيه ان يقال لا تركيب حقيقيا مع عدم الحلول ضرورة ولا يجوز ان يحل الواجب في غيره لاستغنائه عنه بذاته ووجوده وتعينه المستغني كذلك لا يمكن حلوله في غيره بديهة والحال في محل الواجب لا يكون الا عرضا فلا يكون التركيب الا اعتباريا واعترض بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الحال في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره وادا ديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور النوعية للمواليد الثلثة ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء الى دليه غير مسموعة قوله لا يزيد وجوده عليه وجود الواجب تعالى لا يجوز ان يكون زائدا على ما عرفت من امتناع تركيبه فاما ان يكون نفس ذاته او امرا ليدا فيها بذاته ونلخص ما ذكره انه لو زاد وجود الواجب على ذاته لزم احدى المحالات لان وجوده ممكن ح كما قررنا فالمستغني عن المؤثر فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وهو اول المحالات واما او احتاج الى مؤثر فذلك المؤثر اما غير ذاته تعالى فيلزم افتقاره في وجوده الى غيره وهو ثاني المحالات

ذاته

ذاته فاما ان يؤثر فيه باعتبار كونه موجودا اولا باعتباره والثاني يستلزم تأثير الشيء في الوجود لا من حيث هو موجود لا من حيث هو موجود وهو ثالثها وعلى الاول اما ان يكون تأثيره فيه من حيث انه موجود بهذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو رابعها او من حيث انه موجود بوجود آخر فيلزم التسلسل او الدور وهو خامسها وآخرها ويختارون من هذه الاقسام كون ذاته من حيث هي هي بلا اعتبار وجوده مؤثرة في وجوده فلا نم انه ان لم يتصف به الوجود في الخارج لم يكن موجودا في الخارج فانه شيء في الخارج مع ان الشيئية امر عقلي لا حق به في العقل كالوجود فسلم ولا يفيده قوله والصفة يفتقر الى موصوفها قيل هذا البيان موقوف على ان الوجود له عين خارجية والا لم يفتقر اليه في الخارج وقد تقدم انه من المعقولات الثانية وسيأتي ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في وجوده الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان الخاص ليس من المعقولات الثانية وكيف لا وكونه في الخارج اضافة له الى الخارج وان عني بوجوده الخاص امر آخر فلا بد من بيانه وبيان انه متحقق خارجا فان قيل مرعاه وجود ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلت لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصود مهم الاصلي لجواز ان يكون صدق ذلك الكلي بانتفاء الوجود عينا لا بتحققه مع عدم زيادته واقول ان قوله فلانا انه ان لم يتصف به الوجود في الخارج لم يكن موجودا في الخارج كلام حق قد سبق منا تحقيقه لكنه مناف لما زعمه هنا كما بين انه اذا لم يثبت للشيء في الخارج وجود لم يكن موجودا فيه بل عاريا عن الوجود فيه ثم نقول اذا كان وجوده امرا زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء او غيره الى آخر الدليل فيتم البيان بلا توقف على ان الوجود له عين خارجية فيكون مغبد الغلط وهو ان وجوده عين ذاته قوله والوجود الذي هو عين حقيقته التي هي هو غير معلومة وهو وجوده الخاص فان قيل وجوده الخاص ايضا معلوم وذاته غير معلوم قلت ان اردتم ان وجوده الخاص معلوم بالكنه منعناه وان اردتم انه معلوم بوجه ما فذاته ايضا كذلك قوله الذي لا يمكن ان يحمل على غيره وذلك لانه جزئي حقيقي ويمتنع حمل الجزئي الحقيقي على شيء كما يظهر بادنى تأمل بل المفهومات الكلية تحمل على الجزئيات الحقيقية قوله فيكون كل من العروض واللاعروض معلولا لما يغاير الوجود قوله ويمكن ان يقال اشارة الى ان عبارة القاضي البيضاوي اعني قوله قيل تجرده لعدم الموجب لعروضه فلا يحتاج الى عدمه يحتمل وجهين الاول ان يكون الضمير في عدمه راجعا الى موجب العروض فيلزم احتياج الواجب في وجوده المجرد الذي هو ذاته الى امر عدمي وذلك يشبه المسئلة والثاني ان يكون راجعا الى الوا[جب] فيلزم احتياج الشيء الى عدمه فيكون ممتنعا قطعا قوله قيل لانم هذا نقل لكلام ذلك الفاضل وقوله لانم اذ احتقق كان منعا للسند هو اخص من المنع الذي هي عليه ولا شك ان ابطال السند الاخص

الاجسام الجرى نفيا لصلاحية مجرد معه نعم لو استدل بكونه مقولا بالتشكيك على اختلاف افراد الماهية لجه
وذلك النوع وقوله فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة يريد به انه لا يمنع المساواة بين الافراد
في تمام الحقيقة بل المساواة فيها واقعة على تقدير التشكيك لانها اذا لم يكن لو قوله والاول يوجب التركيب
وذلك لان الاشتراك في شيء من الحقيقة يوجب ان يكون مشاركا به مباينة لحقيقة بعضها عن بعض في حد ذاتها
تركيب حقائقها بما به الاشتراك وما به الامتياز قوله وقد بان فساد هما اما التركيب فلاستلزامه
تركب الوجود الذي هو ذات الواجب تعالى ايضا الا استلزامه تركب مطلق الوجود الذي هو بسيط كما توهم فانه
بط قطعا واما انتفاء الماهية الكلية فلكون الوجود مشتركا بين افراده وسيأتي جوابه بان الاشتراك
في العارض لا ينافي الماهية الكلية في الحقيقة قوله وايضا القول على الاشياء اما بالتشكيك قد يقال كانه
اجاب عن جواب الحكماء بوجوه ثلثة الاول منع كون الوجود مقولا بالتشكيك والثاني منع كون التشكيك
مانعا عن التساوي في الحقيقة والثالث ان كونه مقولا بالتشكيك يسلتزم المط وهو كون الوجود زايدا في
الواجب ايضا فاشار الشارح بقوله والجواب عن الاول الى دفع الوجه الاول وهو المنع الذي عبر عنه بقوله الا
واشار بقوله واما قوله وان سلم فالتشكيك لا يمنع الى الجواب عن الوجه الثاني واشار بقوله واما قوله وان تمسك
الموجود ضا الى الجواب عن الوجه الثالث قوله مع انه مناف لما قبل اولا وذلك لانه استدل اولا على التساوي
بين الافراد في تمام الحقيقة وابطل كونها متباينة فيها على تقدير التشكيك وبين المباينة بينهما وابطل التساوي
في تمام الحقيقة على ذلك التقدير ايضا فالكلامان متنافيان قطعا قوله ولم يلزم ان يكون القابل للوجود معدوما
يريد ان القابل حال حصول المقبول له بالفعل ليظهر صحة قوله والا لزم كون الشيء الواحد في آن واحد موجودا معدوما
معا وما قيل من ان القابل للوجود يجب ان يكون معدوما حال كونه قابلا لان القوة لا تجامع الفعل والامعنى للعدم
الا كون الوجود غير حاصل بالفعل فيكون معدوما فلا يلزم منه اجتماع الوجود والعدم اذ عند القبول لا وجود و
عند الوجود بالفعل ينتفي القبول فغير مفيد وذلك لان معنى الكلام ان الماهية الممكنة يصح اتصافها بالوجود فاما ان يكون صحة
اتصافها به بشرط الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل او بشرط العدم فيلزم اجتماعهما بالوجود فاما ان
يكون صحة فينبغي ان يكون صحة اتصافها لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها بل من حيث هي فكما جاز اتصافها به من
حيث هي جاز تاثير ماهية الواجب من حيث هي في وجودها واذا اريد بالقبول صحة الاتصاف بالفعل ثم الكلام
ولم يصح ان القبول هو الاستعداد الذي يعبر عنه بالقوة التي لا تجامع الفعل سواء كان اطلاقه على صحة ذلك الاتصاف حقيقة
او مجازا قوله تقرير الجواب ان يقال الماهية من حيث هي هي يمكن ان يكون علة لصفة معلولة لها قد يقال كونها
من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقا ذهنا وخارجا متصفة بصفة او علة لاتصافها بصفة يجب ان لا يكون

لوجودها

لوجودها مدخل بوجه ما في ذلك الاتصاف وتلك العلية اصلا غير معقولة بل لا يتصور اتصافها بشيء الا باعتبار
وجودها في الجملة نعم قد لا يكون لخصوصية احد الوجودين مدخل في اتصافها به ومثل هذه الصفات تسمى لوازم
الماهية كالاربعة فانها تتصف بالزوجية سواء وجدت خارجا او ذهنا واما اتصافها بالزوجية مع قطع النظر عن
الوجودين فكلا قوله لان بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة لوجود موجودا قبل حكم البديهة
بذلك انما هو في موجد غير لا في موجد ذاته لان وجوده من لوازم ذاته ولو اعتبر ذلك فيه يلزم تقدم
الشيء على نفسه او التسلسل وقد نبه على اندفاعه بان الثانية والا بدية ممنوع على وجود المؤثر للوجود لان
الا بدية في الوجود قطعا فلا يعقل تاثير للماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجودها ولا في وجود غيرها واذا كان
الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته في حد ذاته ولا يتصور هناك ابجاد اصلا بخلاف
ما اذا كان وجوده زايدا على ذاته فان هناك اتصافا للذاته بوجوده فلا بد له من سبب قطعا قوله
والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان ما صدق لكن باعتبار قبولها للوجود قد يحل
سند المنع المذكور اعني قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود الواجب ماهيته من حيث هي هي وقد يجعل
نقضا بان يقال فو تكلم لا يجوز ان يكون ماهية الواجب مؤثرة في وجودها لان تاثيرها فيه اما باعتبار وجودها
او لا باعتباره وكلاهما بط لو تم لم يكن ماهية الممكن مصححة الاتصاف بالوجود لان صحة اتصافها اما باعتبار
وجودها او لا باعتباره وكلاهما بط والجواب ان صحة الاتصاف يجوز ان يكون لا باعتبار الوجود دون
البديهة فارقة فان التاثير يجب ان يكون باعتبار الوجود والصحة يجب ان لا يكون باعتباره فانى يتساويا
قوله وايضا الماهية غير قابلة للوجود في الاعيان يعني ان الوجود الخارجي ليس صفة ممتازة في الخارج
عن موصوفها كما هو لحقيقة بل موصوفه ممتاز عنه في نفس الامر بحسب الذهن فلا يكون موصوفها مقتضيا
لصحة اتصافه بها الا في الذهن وذلك امر معقول بخلاف كون الماهية مؤثرة في وجودها الخارجي حال كونها
في العقل هذا وقد قيل ان التصورات في الخارج فلم لا يجوز ان يكون اسبابا للموجودات نفسانية خارجية
بل الافعال الاختيارية اسبابها التصورات ولا وجود للتصورات في الخارج فلم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة
ايضا سببا لوجود خارجي يصير به موجودة في الخارج والجواب ان تلك التصورات ليست اسبابا فاعلية لوجودات
خارجية بل هي شرط لتاثير الفاعل فيها ولا استحالة فيه وانما المستحيل ان يكون موجود ذهني علة فاعلية
لوجود خارجي وان زعمه مكابر قوله كان حقيقته مركبة من الكون والتجرد وهو مع من وجهين احدهما
استلزام التركيب الامكان والثاني لزوم كونه معدوما لانعدام احد الجزئين وهو التجرد فيلزم ان يكون حقيقة
الواجب متعددة متفارقة للوجود كلها محتاجة اليها لكونها قائمة بها وذلك ايضا بط من وجهين وذلك

لان التعدد ينافي برهان التوحيد والاحتياج ينافي الوجوب الذاتي قوله ولو كان التجرد الذي هو لازم ذاته مفتقرا الى الغير كان ذاته مفتقرا الى الغير اللازم من ما ذكرنا افتقار الذات من حيث انه ملزوم لذلك اللازم الى الغير وهو محال ثم واما المستحيل افتقار الذات في ذاته او في وجوده الى غيره وهذا الافتقار ليس بلازم او نقول ان معلول المعلول لازم للعلة البعيدة ومفتقر الى القريبة مع ان البعيدة غير مفتقرة في ذاتها ولا في وجودها الى القريبة قوله او وجوده غير الكون وح لا يلزم ان يكون عين ذاته العبارة الظاهرة ان يقال وان كان وجوده غير الكون لانه تقسيم لقوله فان كان الكون وان يقال وح يلزم ان لا يكون في وجوده غير ذاته قوله والجواب ان وجوده كون خاص يعني انا نختار ان وجوده هو الكون قوله فيكون وجوده زايدا على حقيقته قلنا ثم قوله اذ لو كان عينا لكان حقيقته عبارة عن الكون المجرد قلنا نعم حقيقته كون خاص مجرد لا تعدد فيه ولا انقسام له بوجه فلا محذور اصلا فان قال التزديد انما هو في الكون المطلق ولو كان عينا لزم المحذور ان معا قلنا فح يلزم ان يكون الوجود المطلق زايدا على ذاته ولا نزاع فيه وانما النزاع في كون وجوده الخاص زايدا على ذاته كما في الممكنات وهو مطلوبكم ههنا وليس دليلكم منتجا له كما قال قوله قلنا ما عرف ان الكون هو الذي به التحقق هذه المناقشة في العبارة لكن لا يجدي الطايل قوله والاول يوجب تساوي افراده في العروض وعدمه فيه منع ظ لان كونه مقولا بالتواطي على افراده لا يستلزم اتفاقها في الحقيقة ليلزم تساويها في العروض وعدمه وذلك لجواز كونه عرضيا لافراده مع اختلافها بالحقايق واللازم من التواطي تساويه افراده لا تساوي الافراد في الحقيقة والاحكام وبين المقيدين بون بعيد قوله فاذا كان التشكيك مهما من القسم الاول يلزم التركيب اي في ذات الواجب لان وجوده هو الاشد الذي زعم هذا القايل انه لا شك في تركيبه مع ان المفروض كون الوجود عين الذات في الواجب قوله وان كان من الثاني يلزم المقارنة او الترجيح او الحاجة وذلك لانه ان لم يعتبر التجرد كان ذاتيح مطلق الوجود المتعدد المقارن لماهيات الممكنات وان اعتبر فاما ان يكون مستندا الى ذاته الذي المساوي لمعاير للوجودات فيلزم الترجح بلا مرجح او الى غيره فيلزم احتياج ذاته في تحقيقه الى امر منفصل والكل مما عرف بطلانه والجواب في بيان لزوم احد الامور المسلمة لان الفرد الذي هو عين ذات الواجب ان لحقه معنى الوجوب لا بسبب يلزم الترجيح وان لحقه بسبب غير ذاته يلزم الحاجة وان لحقه لذاته الذي هو الوجود يلزم ان يلحق كل وجود تساويهما في الحقيقة فيلزم تعدد حقيقة الواجب ومقارنته للممكنات وبيان ان اول خصوصية الفرد الواجبي اما ان تلحق الوجود لا بسبب او بسبب غير الوجود فيلزم على الاول الترجيح وعلى الثاني الحاجة او لحقته لذاته فاين ما تحقق الوجود تحقق تلك الخصوصية فيلزم المقارنة فلا يكون التشكيك موجبا للتركيب في حقيقة الافراد العروضية له فلا يلزم تركب ذات الواجب الذي

موقوف من تلك الافراد العروضية للوجود نعم ان صح ما زعمه هذا القايل من تركب الاشد كان العارض لذات الواجب مركبا من مطلق الوجود ومن زيادة منضمة اليه وهذا هو المراد من قول الشارح لان الاشد والاضعف هو الوجود المطلق الخارج عن حقيقة الوجودات لان الوجود المطلق هو اشد واضعف في نفسه ليتحد انه مبني في نفسه لا يتغير في ذاته بل يحمل على امور مختلفة الحقايق يمتنع كل منها الكلية وانقسامه في حصصها من ذلك المطلق وسبب ذلك التفاوت اما فصولها المختلفة انما يستلزم ان كانت تلك الامور مركبة من اجناس وفصول اما خصوصا حقايقها المختلفة ان لم يكن مركبة منها واذا حملنا مراده على ما ذكرنا لان التركيب في الاشد على ما زعمه هذا القايل انما هو من اصل المعنى وزيادة عليه لا التركيب في اصل المعنى اعني المطلق والمقصود نفي التركيب عن الافراد العروضية للوجود المطلق سواء كان هناك تركب شيء من اصل المعنى اي المطلق ومن زيادة عليه او لا فكانه قال على تقدير تسليم تركب الاشد من اصل المعنى وزيادة عليه لا يلزم تركب الفرد الذي يصدق عليه الاشد لجواز ان يكون اصل المعنى مع تلك الزيادة خارجة عن حقيقة ذلك الفرد واعلم ان هذه المباحث التي اوردها الرابع في كون الوجود عين الذات او زايدا عليه في الممكنات على الشيخ النوم في هذا المقام وههنا مقالة اوفى قد اشرنا فيما سبق انها مما لا يدركها الا اولوا البصاير والالباب العلياء الذين خصوا الحكمة بالنفوذ وفصل الخطاب فلنفصلها ههنا بقدر ما يليق به فوق التوهم ونحيط به دراية التحرير فنقول وبالله التوفيق ونعم الرفيق كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه وجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر يحتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهوم المغاير للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب امرا حقيقيا قايما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زايد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل في حد ذاته امر حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام قايم بذاته منزه عن كونه عرضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القايم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة والتحقيق يتوقف على الاطلاع على ما هيانها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا قال

ولا يعلمه الا الراسخون في العلم فان قلت الذي يتبادر الى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يصح الشركة فكيف
يكون وجودا حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ الوجود ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا
يفهمه احد قلت الجواب عن الاول ان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الذهن وان كان من مدلول اللفظ
فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتبارا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب
بالعكس الى حقيقته وعن الثاني ان المتبع هو البرهان وهو ما يؤدي اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بمجرد
الاوهام ثم نبه على المقدمة القائلة كل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن منع لطيف وهو ان
المحتاج في كونه موجودا الى غيره هو موجود ممكن قطعا لا المحتاج في كونه موجودا الى غيره هو وجوده وتنبيه سقط
دفعه وهو انه لا احتياج في وجوده الى غيره بعد الاستغناء وذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا ذلك عليه
وكلما كان كذلك فهو ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده موجدا وما يؤيد كون الوجود عين الواجب
ان الوجود في حد ذاته يابى العدم وهو ابعد المفهومات من قبول العدم لا ما يباينه بتعين فان قلت ما تقول
فيمن يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزي والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها
فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية
ويمثل ذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر فقط قلت هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية وكل ميسر
لما خلق له والله المستعان وعليه التكلان قوله وما هو زايد على غيره يكون قايما به يعني ان ما هو زايد
على غيره وليس قايما بذاته كان قايما بالغير وما هو قايم بالغير يكون محتاجا اليه بالاتفاق فهو المحوج اليه انه الى آخره
قوله فلا يمتنع حصوله في الخارج فيه اشارة الى ان ضميره في قوله وحصوله فيه راجع الى الخارج بدلالة العقلية عليه
فكانه قيل من المحمولات التي نسبت خارجة ويمكن ان يقال انه راجع الى المحل اي وامتناع حصول الوجود في المحل
والمراد الحصول الخارجي كما هو المتبادر عند الاطلاق والمآل واحد قوله لانه لو كان حاصلا في الخارج لكان
موجودا فيه مثل الوجود المطلق لو ثبت لدلت على امتناع حصول الوجود المطلق في العقل اذ لو كان حاصلا
فيه لكان موجودا فيه ويمتنع وجوده فيه لان الموجود في العقل له مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود الى آخر
ما ذكر وايضا الوجود في العقل لا يتعلق به الوجود وينسوق الكلام الى آخره فان اجيب بان مطلق الوجود يعرض
له الوجود الذهني وهو مغاير له قلت فكذا الحال في الوجود الخارجي فانه فرد من افراد الوجود المطلق
كالوجود الذهني وايضا لو كان الوجود موجودا في العقل لكان له وجود في العقل ووجوده ايضا موجود فيه
فيلزم التسلسل في الوجودات الذهنية وهو ايضا محال فان قيل ان تعقل الوجود المطلق لكان موجودا

وجوده

في الذهن ولا يلزم من ذلك ان يتعقل وجوده في الذهن حتى يكون موجودا فيه ايضا فلا تسلسل قلت كذلك
اذا وجد الوجود المطلق في الخارج لا يلزم من ان يكون وجوده في الخارج موجودا فيه ايضا لا يلزم من ان الحقيقة
في الخارج لا يقتضي وجود جميع افرادها فيه هذا وقد اعترض على الاول بانا لا نسلم ان الوجود ما له مفهوم مغاير للوجود
بل المفهوم من الوجود ما له وجود اعم من ان يكون نفسه او غيره وان سلم فالوجود الخارجي اللاحق بالوجود المطلق
مغاير له كما تحقق وعلى الثاني بانا لا نسلم ان تعلق الشيء بنفسه محال بل بالذات بل التغاير بالاعتبار كاف في حصول
النسب والتعلقات وعلى الثالث بان وجود الوجود عينه بالذات وغيره بالاعتبار فلا تسلسل قوله لانها
من المعقولات المستندة الى المعقولات الاول كالشيئية الى الوجود فانه لا يتعقل الا عارضا للغير وليس في الخارج
ما يطابقه فالعدم يكون معقولا ثانيا قوله وكذا العدم من المعقولات الثانية لانه يستند الى المعقول الاول
وذلك الابهام لان العدم المطلق لا يتعقل الا عارضا للغير وليس في الاعيان ما يطابقه وهو ظاهر وكذا
الوجوب والامكان والامتناع لا تعقل الا عارضة لغيرها ولا تطابق لها في الخارج لما مر من انها امور اعتبارية
وكذا المفهوم الماهية اعني ما يقال في جواب ما هو ومفهوم الجزئي والكلي ومفهوم انواعه كلها لا تعقل الا عارضة
لغيرها وليس لها في الخارج ما يطابقها وذلك ظاهر بادنى تامل في تلك المفهومات فلا حاجة معها الى الاستدلال فلا
يتجه ما يقال من ان جميع ما ذكر من قوله وكذا العدم الى هو هذا الفصل دعاوي عارية عن البرهان
قوله ان ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما
رد ذلك بان القاعدة السابقة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض يشتمله لتحصل الصورة
ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط وقد اجتمعا في محل واحد فليس متقابلين
فان قيل اعتبار العقل لهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور
كما عرف قلت ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورتهما بل يكفي هناك ملاحظة العقل
لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا وجوابه ان ما ذكرت على تقدير صحته انما هو في الصور الثابتة في الذهن
وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة فيه فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين
في العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت الا الاجتماع صورة احد النقيضين مع عين الآخر
فلا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ليس صورة حاصلة فيه بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع
الا بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا احتياج في ادراكه الى انتزاع
صورة عنه كما لا احتياج الى ذلك لادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة
دون لا ثبوتها فان من ادرك لا ثبوت صورة في عقله اذا راجع وجدانه علم ان قد حصل صورة لم تكن حاصلة

فلا يلزم

فيه من قبل قوله اي بحكم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في الاول ان يقال ولا يرتفعان في نفس الامر ولكن
ان يقال انما قيده بقوله في العقل اشارة الى انه اراد بالنقيضين مفهومي احد النقيضين في العقل ولا ثبوتهما
فيه واما للتنبيه على ان التقابل بين النقيضين راجع الى العقد الذي محله العقل وليسا بموجودين في
الخارج كالسواد والبياض واما النقول فانما يوصف بالتناقض اجزاء الوصف بمدلوله عليه وبذلك يندفع ما قيل من
ان التقييد بالعقل غير مستقيم وجعل قوله في العقل متعلقا بيحكم حتى يشتد الكلام على ما زعمه هذا القائل لا يخرج
عن سماجة قوله فيكون العدم ثابتا باعتبار حصوله في الذهن وقسيما للوجود باعتبار انه رفعه اي يكون
العدم معروضا للوجود وقسيما له باعتبارين قوله ويمكن ان يكون المراد منه ان مفهوم العدم يكون ثابتا باعتبار
انه متصور وقسيما للعدم باعتبار انه رفع للعدم لا يخفى عليك ان الاولى على هذا التقدير ان يقال وهو قسيم باعتبار وقسيم
باعتبار كما مر آنفا قوله ثم العدم يعرض لنفسه فيصدق الموجبة والتقابل عليه باعتبارين واما ينبغي حينئذ ان
يحمل قوله لا يصح الحكم عليه على عدم العدم لا على العدم حرصا لسلامة التشكيل في الخفي بر قوله ولا يصح الحكم على
المعدوم من حيث هو ليس بثابت هذا لا يختص بالعدم المطلق الذي هو رفع الوجود المطلق بل يشتمل سائر
المفهومات ايضا اذ لا يصح ان يحكم على شيء منها من حيث هو ليس بثابت اي من حيث انه لا ثبوت له اصلا
ويمكن ان يراد بالمعدوم المعدوم اي ما صدق عليه مفهوم المعدوم قوله لانه لو صح الحكم من حيث هو ليس بثابت
اي ليس بثابت بوجه من الوجوه او ليس بثابت في الذهن فانه يلزم التناقض حينئذ ايضا واما من حيث
ليس بثابت في الخارج فلا تناقض لان اللازم على هذا التقدير انه من حيث هو ليس بثابت في الخارج يكون
ثابتا في الذهن وليس هذا بتناقض قوله وكل ما يصح الحكم عليه ثابت اي كل ما يصح الحكم عليه فهو من حيث يصح
الحكم عليه ثابت في الجملة بل في الذهن والحاصل ان صحة الحكم ايجابيا كان او سلبيا يتوقف على ثبوت المحكوم
عليه في الذهن اي على الصورة التي هو بها ثابت في الذهن فان ما ليس بمتصور يمتنع الحكم عليه ما دام ليس بمتصور
فصحة الحكم على معنى سلب الامتناع ولو بحسب الوصف يتوقف على الثبوت الذهني فلا يتجه ان يقال صحة الحكم
يتوقف على صحة الثبوت لا على نفس الثبوت هذا وقد قيل عليه ان اراد بالثبوت ما هو بحسب الذهن
فحكمنا عليه بانه لا يصح الحكم عليه بدون تصوره ح ايضا فيلزم التناقض بعين الدليل المذكور فيقال ما ليس بثابت
لا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت وكل ما لا يصح الحكم عليه فهو من حيث انه لا يصح الحكم عليه ثابت [illegible]
وكل ما ليس بثابت فهو من حيث انه ليس بثابت لا يقال قولنا يصح الحكم عليه يوجب ان نتعقل وجود الموضوع
وقولنا لا يصح الحكم عليه سالب لا حاجة له الى وجود الموضوع لانا نقول تصور الموضوع شرط في الحكم مطلقا
موجبا كان او سالبا فان اراد بوجود الموضوع هذا القدر فهو مشترك فان اراد غيره فلا دليل عليه وما يقال

من ان ثبوت الشيء لنفسه فرع ثبوته كما في الغير انما يصح في الثبوت الخارجي عن ثبوت الاعراض لمحالها
واما في الثبوت بمعنى الحمل فلا نسلمها لكن ثبوته الذهني كاف فلا حاجة الى وجوده او لا يقال الوجود حال
الحكم هو المشترك بين الايجاب والسلب واما الوجود حال اعتبار الحكم فمخصوص بالايجاب لان انتفاء الشيء عن غيره
يجوز ان يكون بانتفاء ذلك الغير في نفسه بخلاف ثبوته له اذ لا يتصور الا حال ثبوته في نفسه فاذا حكم
بالايجاب دائما فلا بد من وجود الموضوع اما ذهنا او خارجا بخلاف الحكم بالسلب دائما فانه لا يقتضي ذلك وان
اشترك الحكمان في اقتضاء الوجود حال الحكم ولو آنا ما فرق بين ذلك الايجاب والسلب في اقتضاء وجود الموضوع
لانا نقول جميع المفهومات ما ثبت في مدارك الاحكام الصادقة عليها دائما فلا يعقل حالة لاعتبار الحكم الا يوجد فيها
موضوع للسالبة فلا فرق ونحن نقول المراد بالثبوت ما هو بحسب الذهن كما قررنا وان الحكم بعدم صحة الحكم يقتضي الثبوت الذهني ايضا
ولا تناقض فان قال لا يصح الحكم عليه يكون ح لا يصح الحكم عليه ثابتا بل من حيث انه محكوم عليه بعدم صحة الحكم عليه يكون ثابتا
فاللازم ان ما ليس بثابت فهو من حيث انه محكوم عليه بعدم صحة الحكم عليه ثابت وليس هذا تناقضا وما يصح الحكم
عليه بالمعنى المذكور يجب ان يكون من حيث الحقيقة ثابتا كما ان المحكوم عليه بصحة الحكم يجب ان يكون كذلك والموجب
والسالب على الوجه الذي قرر آنفا اصح وما ذكره من ثبوت جميع المفهومات في القوى المدركة للاحكام الايجابية
الصادقة عليها دائما لا يدفعه لان السالبة لا يستدعي صدقها وجود موضوعها وثبوت وجوده بدليل منفصل
لا ينافي عدم اقتضائها اياه فان قلت فلا يصح قولهم ان صدق السالبة قد يكون بانتفاء الموضوع قلت يصح ذلك
في السلوب الخارجية المحققة والمقدرة دون السلوب المطلقة او الذهنية قوله ولا منافاة بين الاعتبارين بل هو
موجودهما في الحقيقة واحد وانما قال ذلك لان الوهم ربما يتبادر الى التنافي بتصور احدهما سلب الآخر والاولى [illegible]
قوله فلو لم يكن للعقل تصور جميع الاشياء حتى ان يتصور ما ليس بثابت في الذهن لما لزم ان يكون تسليم الشيء قسيما لنفسه
وكذا التصور ما ليس بثابت اصلا يستلزم ذلك فلو لم يمكن للعقل تصور جميع الاشياء ولو بوجه ما وكان يمتنع عليه تصور ما
لكان ذلك بالامتناع اولى قوله من حيث انه سلب لما هو ثابت فيه اي من حيث مفهومه في نفسه فلو كان
العقل يحكم بالامتناع مطلقا بين الثابت وما ليس بثابت اصلا او بين في الذهن وما ليس بثابت
فيه فانهما متنافيان وبيان السلام الخ قوله ولا يلزم ان يكون ما ليس بثابت قسيما لما هو ثابت من حيث انه
ثابت وذلك لان كل ما له هوية فله ثبوت بوجه ما قوله وان سلمنا ان المحال من الممتازين هو به حاصلا ان
كون الشيء قسيما للآخر وقسما منه باعتبارين ليس بمحال كان اللاثابت اذا تصور كان قسما للثابت من
حيث انه متصور وقسيما له من حيث مفهومه كذلك اللاهوية المتصورة قسم للهوية من حيث انها متصورة ثابتة
في الذهن وقسيمة لها من حيث مفهومها وكذلك المحال في هوية اللاثابت للتصور قسيم للهوية فانها مندرجة

تحت ملوته الثابت باعتبار ومقابلة لها باعتبار وبيان اسناد هذه الاحكام في الامور العقلية مما لا شبهة فيه لان تغايرها بحسب اعتبار تهاجر يجري تغاير الامور الخارجية بذواتها **قوله** واذا حكم الذهن كما في قوله فللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بالتناقض بينهما كما في سائر المتناقضات وكذا قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتنافي بل كانه قيل الحكم بالتنافي ان لم يطابق الخارج كان كاذبا وما طابق به وان طابقه كان كل من المتنافيين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد تكون بمطابقة الخارج وقد تكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج وتفصيل المقام ان الاقسام اربعة الاول الحكم بالامور الخارجية على الخارجية بالوجودات الخارجية على مثلها الثاني الحكم بالامور العقلية على العقلية الثالث الحكم بالعقلية على الوجودات الخارجية الرابع الحكم بالوجودات الخارجية على الامور العقلية فهذا القسم الاول يتبع صحته وصدقه اي ما لا امتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اما القسم الاول فصحته وصدقه بمطابقته للخارج على معنى ان ينتسب الى الخارج احد الوجودين فيه الى الآخر على الوجه المعتبر في الحكم ولا يلزم من ذلك ان يكون بالانتساب كل منهما الى الآخر موجودا خارجيا لما عرفت من ان الخارج اذا وقع ظرفا لنفس الانتساب لا يجب منه ان يقع ظرفا لوجوده واما القسم الثاني فصدقه بمطابقته نفس الامر فلا يتصور فيهما مطابقة الخارج اذ ليس من محل الحكم موجودا خارجيا فلا يمكن ان ينتسب احدهما الى الآخر في الخارج بالضرورة واما القسم الثالث فصدقه بحاله فقد يكون بمطابقته نفس الامر كما في قولنا الانسان ممكن فانه متصف بالامكان سواء وجد في الخارج او لم يوجد وقد يكون بمطابقة الخارج كما في قولك زيد اعمى فان اتصافه بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج فقط وهذا اما يقال من ان الوجودات الخارجية قد يتصف في الخارج بالامور العدمية وان انتفاء مبداها المشتق على المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق شيء على آخر اي بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا وجود في الخارج لا ينتسب اليه في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا فان قلت ما معنى الخارج وما معنى نفس الامر وما النسبة بينهما قلت قد عرفت ان الوجود على قسمين وجود اصيل يترتب عليه الآثار ويظهر فيه الاحكام ووجود ظلي لا يكون كذلك وان الوجود الظلي لا يتصور الا في القوى المدركة ولذلك سمي وجودا ذهنيا فالوجود الاصيل لا يكون الا خارجا عن القوى المدركة فالخارج يقابل الذهن واما نفس الامر فمعناه نفس الشيء في حد ذاته والمراد بالامر هو الشيء نفسه فاذا قلنا مثلا الشيء موجود في نفس الامر كان معناه انه موجود في حد ذاته يعني كونه موجودا في حد ذاته ان وجوده ذلك ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان هو موجودا وذلك الوجود اما وجود اصيل او وجود ظلي فنفس الامر قطعا واعم من الذهن من وجه اذ ليس كل ما هو في الذهن يكون في نفس الامر فانه اذا اعتقد كون الخمسة زوجا

كان كاذبا مطابق نفس الامر مع ثبوته في الذهن فلذلك قال ولا يجب مطابقته في نفس الامر لا يحصل في العقل واما ما يقال من ان نفس الامر هو العقل الفعال وكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فقبيل ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يحمل الامر بمعنى مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات وايضا يتعذر وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وقد يعترض بان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو وان النفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر **قوله** ثم الوجود والعدم قد يجعلان الى قد يربط بهما قد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكر هيهنا ما يبتنى عليه من ان السوجيه بحمل من الاتحاد وما عتبار والمغايرة باعتبار ثم سوص ليدفع الاشكال الذي يتجه على الحمل **قوله** المثلث يشكل ان كان هذا حكما على ماهية المثلث فلكون ماهية الاتحاد وعين الموضوع ظاهر وان كان حكما على ما صدق عليه المثلث من افراده فلكون ماهية الاتحاد وعين الموضوع باعتبار ان مفهوم المثلث عين حقيقة افراده التي هي الموضوع حقيقة **قوله** سواء ان يقال ان الوجود والعدم يصح حملهما الم يرد ان الاشكال انما يتجه على حملهما فقط بل هو عام جار في المحمولات كلها الا انه قيد الحمل بهما لان الكلام السابق مصدر بحملهما والاظهر الا قيد ان يقال الحمل اما يصح او ليس بمفيد لان المحمول اذا كان عين الموضوع لم يكن هناك حمل بحسب المعنى وان تغايرا كان المحمول كالاسود مثلا مغايرا بالموضوع كالجسم مثلا فلا يكون الجسم في نفسه اسود فيلزم قيام السواد بما ليس باسود وذلك مع لا يستلزم ان يكون ما ليس باسود اسود في الزمان الذي هو ليس باسود وفيه **قوله** لان الاول بعيد والثاني محذور فقد يقال كل واحد منهما يشتمل على حمل الحالي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشيء بنفسه **قوله** واذا كان كذلك كان الوجود وقايا بما ليس بموجود هذا التقدير وفي بالخلف اذ يلزم كون الشيء موجودا وغير موجود في زمان واحد وجار في المحمولات كلها كما قررنا في الاسود المحمول على الجسم واما قوله لكن الوجود صفة موجودة لها مخصوص بالوجود دون سائر المحمولات والاولى تركه هيهنا لانه سيأتي ذكره عن قريب **قوله** تقرير الجواب ان يقال لا يلزم من تغاير المحمول والموضوع هذا التقرير بسبب توهم الشبهة لا تخصيصها بالوجود والعدم كما لا يخفى وعلى هذا فالانسب ان يقال وايضا لا يستدعي كون المحمول مغايرا بدل كون الوجود مغايرا والمقصود واضح واعلم ان الحمل قد يفسر بالاتحاد والمفهوم بين المتغايرين ومعناه بحسب الوجود كقولنا او تقديرا ويرد عليه حمل المعدوم على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود وقد يفسر بالاتحاد

الثاني او بيننا

الرابع

ان

ببعدم

ونح

والسود

كقولنا الانسان

كقولنا زيد اعمى

كقولنا العنقاء معدوم

اوني بالاتصاف ولا يلزم منه تسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وَتَرد عليه حمل الاوائل على الماهيات المركبة
منها وَقد تفسر بالاتحاد في الذات وَيرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا اتحدت في الوجود ايضا
لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة ا‍ه لا يقال المحمول انما يحمل على ذات الموضوع لا على وصفه
المغاير له لانا نقول الكلام في حمل مفهوم المحمول على تلك الذات فانها اذا كانت مغايرة لمفهوم المحمول حقيقة ووجوداً
لم يصح حمله عليها بديهة ولا مخلص الا بان يحمل الحمل في الواقع على الاتحاد وجودا والتغاير مفهوما كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله
وفي عرض تصحيح الاتصاف قوله واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها الظاهر ان هذا جواب عن شبهة
واردة على حمل الوجود على الماهية كما ان قوله فيما بعد وسلبه عنها لا يقتضي تميزها جواب عن شبهة واردة
على حمل العدم عليها فالمناسب ح ان يحمل ما تقدم عليها جوابا عن شبهة واردة على الحمل مطلقا كما اشرنا اليه
مثال قوله وهو قول المشكك الوجود صفة موجودة والا ثبتت الواسطة بين الموجود والمعدوم وَذلك لامتناع
كون الوجود معدوما لاستحالة اتصاف الشيء بنقيضه الذي هو رفعه قوله ح تكون الصفة للوجود حاصلة في
محل معدوم اذ لو كانت حاصلة في محل موجود يلزم تحصيل الحاصل قوله بعد الجواب ان اثبات الصفة
الشيء فرع الوجود للماهية ثبوت للماهية اولا ثم الجواب اما الالزام كون الوجود صفة موجودة كيف ولو كان
كذلك لزم التسلسل وقد سبق تحقيق ما يتعلق بهذا المقام سؤالا وجوابا فارجع اليه قوله لا يقال اذا كان الوجود
لازما لها فلا يصح الحكم بالعدم عليها حتى لا يكون الحكم عليها بكونها معدومة صادقا مطابقا لنفس الامر اذ الوصف
انها موجودة وان يكن وجودها شرطا لسلب الوجود عنها ح فلا ترد قوله كل السلب غير وارد على الماهية
من حيث اتصافها بهذا اللازم بل على الماهية من غير تقييد بها بهذا اللازم وذلك لان الوجود اذا كان لازما
لها كانت هي متصفة به فيكون موجودة فلا يكون الحكم على الماهية بالعدم صحيحا وان كان المحكوم عليه
نفس الماهية من حيث هي من غير تقييد بذلك اللازم بل الجواب ان يقال ان حكم على الماهية بالعدم في الخارج
فلا اشكال لان انتفاءها في الخارج لا يتوقف على تصورها وان كان الحكم بانتفائها فيه متوقفا عليه
فيلزم كون الحكم بالعدم عليها في الخارج مشروطا بوجودها في الذهن ولا بعد فيه ويكون ذلك الحكم صحيحا صادقا
اذا كانت الماهية معدومة في الخارج وان كانت موجودة في الذهن وان حكم عليها بالعدم في الذهن
او بالعدم مطلقا فهذا الحكم وان كان مشروطا بتصورها واما انتفاؤها ذهنا او مطلقا فليس مشروطا
بذلك ثم سؤال اذا كان ارتسام الماهية المعدومة في القوى العاقلة وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بكونها معدومة ونه
مطلقا او في الذهن مطابقا للواقع الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية وان لم يكن ارتسامها في القوى
العاقلة وجودا ذهنيا بل ارتساما مثاليا قوتيا فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجودا له بل تصوره بكنهه لكن

صدق

صدق ذلك الحكم بلا ريب وان كان جميع التصورات للشيء وجودا له في الذهن على انا نحقق تحقيق تصحيح
ذلك الحكم الى تقييده برهان سابق عليه او لاحق به او ببعض الادلة ان تفاصيل والله المستعان قوله
فان حمل بعض المحمولات اولى واقدم في التحليل من حمل بعض آخر فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالكلية من حمل
الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالكلية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف
الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية من عكسهما قوله فيكون الموصوفية موصوفية او في تسلسل
وقد مرت الاشارة في مثله غير مرة قوله كاعدام الملكات واللاانسان للفرس فان مفهوم اللاانسان
وان لم يكن امرا موجودا في الاعيان لكنه صادق على الموجودات العينية فهو بهذا الاعتبار موجود بالعرض
في الاعيان وكذا اعدام الملكات كالاعمى الصادق على الموجود العيني وفيها شائبة الوجود من جهة اخرى
اعني الاستعداد المعتبر فيها قوله ويقال لكل منها انه موجود بالمجاز فقيل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود
له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد للوجود في العبارة او الكتابة دون الذي بالعرض لا يقال
له وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلاهما يوجد في الذهن ووجودهما الذهني ثابت لهما بالذات لا
بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي ولكن ان يقال ان
مفهوم اللاانسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى
الفرس اولا بالذات منسوب اليه ثانيا بالعرض واما الوجود في العبارة او الكتابة فلا يعني به لفظ
الفرس او نقشه في الكتابة لانهما من الوجودات العينية المحسوسة بل يعني به ان ذات الفرس موجودة في
العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليه بغير واسطة واحد موجود فيها واما في
الكتابة فباعتبار ان الدال عليه بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا يشكل ان حمل ذات الشيء موجودا
باعتبار ان الدال عليه بواسطة او بغير واسطة موجود ابعد من حمل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا
فيسمى كل منهما موجودا بالعرض الا انه موجود بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما قوله وذهب الحكماء وابو
الحسين البصري والكرامية الى امتناعها لا يقال هذا القول ينافي حشر الاجساد ورد الارواح اليها على ما
اجمع الصادق الامين فكيف يقول له من صدقه فيه وذلك بديهة لانا نقول لا منافاة لان ابا الحسين
والكرامية ومن تابعهم لم يقولوا بانعدام الاجساد بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع واولوا
تلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ونحو قصة ابراهيم عليه السلام كما سبق في الكتاب قوله فلا
يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود اذ لا بد في الحكم عليه بصحة العود من الاشارة
وهي ممتنعة لانتفاء الهوية فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة عوده صحيحا وهذا القدر لو تم لكفى في اثبات المط

او بواسطة
[illegible] منه

كما يظهر من تقرير ما ذكر من ان الاشارة العقلية اما الى هذا او الى ذاك زيادة تفصيل وتوضيح وتوقيل ابتداءً
لا يصح الحكم عليه بصحة العود اذ لو صح فالاشارة العقلية ان لم تكن الى العيان السند اليه قوله فيلزم ان يكون كل
ما يماثله معادا قيل له ان يلتزم ذلك فان موضوع القضية المعدوم الذي كان موجودا وجميع افراد ذلك في
الشيء المماثلة له في هذا المعنى يصح له اعادتها ولا يلزم من ذلك ان يكون المستانف معادا كما توهم المستدل قوله
فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة العود صحيحا اعترض عليه بان امتناع النقل من الحكم عليه بصحة العود لكونه لا هوية
له بتصور ما يحكم عليه لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بنائه الفاعل من غير ان يتصوره متصور او يحكم عليه
بشيء من الاحكام قوله يؤدي الى القول بان كل مستانف معاد والقول بان المعدوم له هوية ثابتة ١٢
فالاول على تقدير ان يكون الحكم على ما يماثل الصورة فيلزم ان يكون ما يماثلها من المستانفات ايضا معادا والثاني
على تقدير ان يكون الحكم على المعدوم نفسه فيلزم ان يكون له هوية ثابتة والا لما امكن الاشارة اليه قوله قال قيل
قولكم لا يصح الحكم عليه حكم عليه هذا الاعتراض مناقضة على تقدير وهو ان يكون هذا الحكم صحيحا ومعارضة على تقدير
آخر وهو ان لا يكون هذا الحكم صحيحا قوله فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم يعني ان المحكوم عليه
في قولنا لا يصح الحكم على المعدوم انما هو الحكم دون المعدوم بل هو قيد للمحكوم عليه وهذا الجواب مدفوع
بان حاصل قولكم لا يصح الحكم على المعدوم بصحة العود ان المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود الا ان المعدوم لا يصح الحكم
عليه بصحة العود ولا اقل من انه يستلزمه فيعود فيه وسوف الكلام الى آخره قوله فيلزم كل مستانف
انما يلزم ذلك لو ادعى ان الحكم بامتناع العود في قوة الحكم بامتناع الوجود مبتدأ بزمان مثلا قوله
واما صحة الحكم بصحة العود باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير
متصور ولا يقبله العقل بل ان نقول نحن لا ندعي ان صحة العود باعتبار انه نفي محض بل باعتباره في نفسه كما انا نحكم
على تلك الموجود الذي لا يوجد اصلا بانه ممكن الوجود لا من حيث انه نفي محض بل من حيث هو هو ولا كلام
ان كونه نفيا محضا لا ينافي امكان وجوده وصحته ابتداء فكذا لا ينافي امكان وجوده وصحته ثانيا وهذا
منع العود ومنشأ الغلط اخذ الموضوع من حيث هو موضوع مكان المعروض نفسه فان ثبوت صحة العود
للمعدوم الذي لا هوية له ليس مما لا يقبله العقل انما الذي لا يقبله هو ان يثبت تلك الصحة لاجل انتفاء
هويته وذلك مما لا يقول به احد كما عرفت نعم لو ثبت ان صحة العود صفة يقتضي ان يكون موصوفها ذا هوية
ثابتة في الخارج تم الكلام لكنه لم يثبت فلا يتم قوله بعد صار المعدوم في حال العدم مشارا اليه فهو
ثابت وهو ممنوع ان اريد ثبوته ذهنا فمسلم ولا استحالة فيه وان اريد ثبوته خارجا فممنوع قوله ولقائل ان
يقول على الاول فيحكم كل عاقل من اعتراضه على الدليل الاول وجوابه عنه بالامكن رجوعه بالآخرة الى ان

الحكم على المعدوم وان كان يجري بواسطة تصوره وحصول صورته في الذهن الا ان اتصافه بصحة العود مما
يقبله العقل دون اتصافه بامتناع العود وما ذكره مما من الرد عليه لا يدفع ما رجع بالآخرة اليه
بل دفعه بما اوضحناه هناك قوله قلنا نسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه ولكن لا يلزم منه
امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يستلزم لزوم العدم وجاز ان يكون ذلك المعدوم ايضا ذلك
ان صور الشخصيات من حيث هي شخصيات قد ترتسم في الخيال ويحكم العقل على تلك الاشخاص بواسطتها ملاحظا اياها
بتلك الصور باحوال تخص تلك التشخصات ولا يكون هذه الصورة مماثلة لغير تلك الاشخاص فلا يكون تلك الاحكام
متناولة لغيرها قوله فان عنيتم بتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا المعنى فلا نم انه غير معقول قيل وانما لا
يجوز التغير في الحالتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصة بحالها في الحالتين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء
الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم الدليل الثاني لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان
بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان ذلك البقاء نعم لو اريد بالمعاد المعدوم بعينه
المعاد بجميع لوازمه وعوارضه المشخصة وغيرها لتم الدليل لكن التنازع فيه اعادته مع عوارضه المشخصة
لا غير قوله وعلى الثالث انه لا يلزم من جواز وقوع مثله ووقوع مثله ان لا يكون فرق هناك لا عقلا
نقضا والنص جواز عدم الفرق بل الجواب ما قد قيل من انه ان اريد بمثله ما يشاركه في الماهية
المشخصة معا كما يظهر من كلامه حيث قال فان الفارق بينهما لا يكون الا ماهيته ولا عوارضها المشخصة
الكل بهذا المعنى مح اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد لهما فلا يكون تشخصا
لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا قيل ولو سلم انه ليس مح فلم لا يكون وجود احدهما
مانعا من وجود الآخر معه لكن بصحة جواز الامتياز بعوارض غير مشخصة كما ذكر في الشرح قوله يلزم جواز وقوع
شخصين ابتداء اعني وقوعهما على سبيل البدل لان وقوعهما مجتمعين محال لاستحالة فيلزم منهما عدم الفرق
بين المتبدلين بوجه كل منهما بدلا عن الآخر كما لزم هناك عدم الفرق بين مبتدأ ومعاد يوجد
على سبيل البدل قوله وعلى الرابع لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد بعينه يصدق عليه التقابلان باعتبارين
حاصله انا نختار ان الوجود الثاني هو الاول بعينه من حيث هو والعوارض المشخصة لكن هناك عوارض غير
مشخصة بها يتميز الاول عن الثاني فباعتبار بعضها يصدق على الوجود بذلك الوجود انه مبتدأ وباعتبار
بعض آخر معاد ولو جعل للتنازع اعادة المعدوم بجميع عوارضه مطلقا لتم هذا الدليل ايضا قوله وعلى
الخامس بانا لا ندعي جواز اعادة كل معدوم هذا الجواب مبني على ذلك اولا يعيد زمانه لانه من مشخصاته
والزمان لا يمكن اعادته بل الجواب ح ان يمنع ان لا تغاير الا بالقبلية والبعدية لجواز التغاير بغير



وذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص ثم قيل ولكن توجيهه بما سنوضح معه هذا الجواب ايضا و
انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ مستقوما على المعاد وخروجه يتخلل العدم بينهما وذلك يقتضي لا محالة
فيه التقدم والتأخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا
يمكن ان يقال هاهنا ان التقدم والتأخر بحسب الذات لا بامر زائد عليهما كما في اجزاء الزمان لان تقدم
واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض
آخر منها قوله والجواب عن هذا التوجيه ان الزمان ليس من المشخصات كيف لو كان مشخصا لكان التشخص في ازمنة
متعددة واسعا متعددة بل الزمان عند القائلين باعادة المعدوم ليس امرا موجودا فلا يتصور اعادته
في نفسه كما لا يتصور اعادته مع مشخصاته غيره اذ ليس مشخصا له قوله ولقائل ان يقول لا نم ان موصوفية الماهية
بالعدم بعد الوجود لازم للماهية من حيث هي هي اذ لا وجه له اذ قد ذكر في صدر الكلام ان هذا الوصف
لازم للماهية بعد العدم الطارئ عليها وقد تم انه لا تعلق لها من حيث هي قوله وليس مسلما انه لازم لها لكن لا نم
ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف تمتنع الوجود اه وهذا الكلام على السند عند التحقيق لكن الظاهر انه
مساو للمنع فاذا ابطل سقط المنع قوله لان مورد القسمة مشترك بين الاقسام والوجود بشرط شيء او لا بشرط شيء
لم يكن مشتركا بينها فظهر من ذلك ان المقسم في ان تقسيم كان لا بقيد بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه
بل يؤخذ مطلقا قابلا لتلك القيود المتقابلة قوله لان المفهوم منه الايقاع للمعترض ان يقول لم اراد بما
ذكرت لك المفهوم حتى يصح الحصر بل المراد به ان الماهية اما موجودة فلا يمكن عدمها في زمان وجودها
لاستحالة اجتماعهما واما معدومة فلا يمكن وجودها في زمان عدمها لما ذكر وهذا الحصر بديهي لانا نقول هذا ايضا
لا يجديه نفعا فان استحالة اجتماع الوجود والعدم لا يقتضي عدم امكان احدهما في زمان الآخر بدلا عنه بل
كل منهما ممكن في زمان الآخر بدلا عنه نظرا الى الماهية من حيث هي قوله يندفع به الشبهات الواردة
على الامكان وعلى غيره من الامور الاعتبارية كالحصول والوحدة واللزوم والاتصاف ونظائرها من
الشبهات التي يتكرر نوعها على معنى انه اذا فرض وجود فرد منها افرض وجود فرد آخر فان امثال هذه
الشبهات اما يجب فيها اعتباريته اذ لو كانت موجودة في الخارج لزم ترتب الوجودات الى غير النهاية في الوجود
فالنهاية واذا كانت اعتبارية كان تحققها بحسب اعتبار العقل وينقطع بانقطاع الاعتبار وقد ذكره من
المحقق يتكشف به كيفية ترتبها بحسب الاعتبار وكيفية انقطاع الترتب بانقطاع الاعتبار وما يحكيه يتضح
به جلية حال النفس في الاعتبار قوله فيكون الصورة في العقل للسماء آلة للعاقل في تعقله للسماء ونظيره
ذلك في المحسوس المرآة فان الناظر فيها يجعلها تارة آلة لملاحظة الصورة المرئية بها وحينئذ تكون تلك الصورة

ملحوظة قصدا فيمكنه اجراء الاحكام عليها وتعرف احوالها وتكون المرآة آلة ملحوظة لكن على انها آلة في
الصورة ولا يمكن بهذه الملاحظة اجراء الاحكام على المرآة قطعا ويجعلها تارة ملحوظة قصدا فينظر فيها وتعرف
احوالها في جوهرها وصفاتها والفرق بين ما ينبغي الى المبتغى مما لا يخفى على ذي مسكة فصورة السماء مرآة يشاهد بها
العقل السماء وتعرف احوالها ولا يمكنه ح تعرف احوال الصورة فاذا جعلها ملحوظة بالذات منظورا فيها قصدا
يمكن من اجراء الاحكام عليها وتعرف احوالها قوله وجدناها قائمة بمحل هو العقل شخصا من صورة الجوهر
عرض لكن فيها مناقشة وان صورة الجوهر جوهر بلا شائبة وتحقيقه هناك لحقيق في كل عليك ان تسامح
ممكنا وجوده ان اراد به امكان وجوده في الذهن فلا اشكال وان اراد امكان وجوده في الخارج فانما
يصح اذا كانت الصورة الذهنية موجودات خارجية فانه بالذهن هي مثل واشباح لا هي صور لها ومخالفة لها
في الماهية قوله وهكذا الامكان قد يكون آلة للعاقل اذا قلت مثلا الانسان وجوده ممكن فلا شك انك
قد تعقلت هنا الامكان لكنك جعلته آلة في تعرف حال الانسان في نسبة الوجود اليه ولم تجعله ملحوظا
بذاته معقولا قصدا فلا يمكنك بهذا الاعتبار الحكم عليه بالامكان ونسبة الوجود اليه معقلا عن النظر في كيفية
تلك النسبة فلا يتعقل ح للامكان امكانا آخر واذا قلت مثلا الامكان مقابل الوجوب والامتناع فقد
جعلته معقولا باعتبار ذاته وملحوظا قصدا وبالذات فح امكنك ان تنسب اليه الوجود وتعتبر له امكانا
آخر ويكون الامكان الآخر ح آلة في تعرف حال الامكان اذ امكنك ان تعتبر للامكان الآخر امكانا ثالثا
وهكذا فيتعقل الامكان الثاني يتوقف على الامكان الاول قصدا ونسبة الوجود اليه ويتعقل الثالث يتوقف
على تعقل الثاني قصدا ونسبة الوجود اليه ولا شك ان العقل لا يتقدر على ملاحظة هذه الامكانات قصدا وبالذات
الى غير النهاية بل لا بد ان ينتهي عند ره الى امكان غير ملحوظ بذاته فينقطع هناك سلسلة الاعتبارات
وقس بحكم على ما ذكرنا في الامكان نظائره من اللزوم وغيره لتنبيهنا لك تحقيق دفع ما اورد عليها من الشبهات
ومن القاعدة اعني كون الشيء تارة معقولا بالذات وتارة آلة لتعقل غيره ينحل كثير من المباحث المعضلة
واللطيفة وقد بينا في بعض رسائلنا وقد فصلنا الكلام فيها فارجع اليها قوله بل كان عرضا في محل هو
العقل وممكنا في ذاته اراد به بحسب وجوده الذهني لان التقدير كون الامكان اعتباريا وكذا
عرضيته بحسبه ح واذا جعل لزوم الشيء لسلامة امتناع وجوده في الخارج فهناك يكون امكانه
وجوده الخارجي الموصوف وكذا عرضيته ان اعتبرت قوله وان كان مطابقا كان الشيء في نفسه ممكنا
فيكون الامكان متحققا في الخارج قد عرفت ان نفس الامر اعم من الخارج فلا يلزم من كون الشيء الممكن
في نفسه ممكنا فيكون الامكان متحققا في الخارج قوله وقد عرف ان الحكم بالامور العقلية لا يجب ان يكون

مطابقا لما في الخارج انما قال لايجب لما بيناه من ان الامور العدمية قد تحمل على الموجودات الخارجية حملا خارجيا ولا يلزم منه كون تلك العدمية موجودة في الخارج فان قلت فعلى هذا جاز ان يكون للامكان ما يتصف به الشيء في الخارج ولا يلزم من ذلك وجوده في الخارج فلم اخترت انه ثبوتي لكنه بحسب نفس الامر دون الخارج قوله لما كان كل واحد من طرفي الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية قد عرفت ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا بنفسه بل هو تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع اقتضاء ذات الممكن اولوية احد طرفيه كما مر لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج لم يرجح احد طرفيه على الآخر الا بمرجح وتنسب اليه هو النقل بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن طرفيه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بينهما فهذا الحكم ضروري من قبيل الاوليات الا ان تصورات اطرافه قليلة الحصول في الاذهان اما لكون بعضها كسبيا واما لعلة اسبابه المقتضية لالتفات العقل اليها بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت فان العقل لا يتوقف في الاول ويتوقف في الثاني فلو ورد عليه قبل قوله لو احتاج الممكن الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا يعني لو احتاج الى مؤثر لامكن اتصاف ذلك المؤثر بكونه مؤثرا فيه اولا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تأثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثر ان وجوده انما حصل له من تأثيره فلكن اتصاف المؤثر بالمؤثرية ح قوله ويلزم التسلسل فان قلت لكن منع لزومه لجواز الانتهاء الى مؤثر غير ثبوتية على عكس ما تقدم من نظائره قلت لا يجري فيه لاندراج كل المؤثرية ح في التقسيم الثاني يعني على قوله والمحمول على المعدوم غير ثابت وعلى قوله فيكون المؤثرية ثابتة لما قد سبق من جواز ان يكون ذلك المحمول ثابتا ومن جواز ان يكون النقيضين غير ثابتين في الخارج اصلا قوله نقول ان المؤثر اما ان يؤثر حاصله انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن تأثيره فيه لكنه باطل لان المؤثر قوله وان كان معاير الكلام فيه كالكلام في الاثر وذلك بان يقال ان ذلك التأثير يكون لا محالة صادرا عنه فاما ان يؤثر فيه حال وجوده او حال عدمه وينساق الكلام الى سابقه ولا يمكن ترتب التأثيرات الصادرة عليها الى غير النهاية وفيه نظر لابتنائه على كون التأثير موجودا خارجيا وهو ممنوع فالاولى ان يقال التأثير الحقيقي لا يتخلف عنه حصول الاثر بديهة او لا يتصور الكسر حقيقة بلا حصول الانكسار وليس في حال العدم حصول الاثر قطعا فلا تأثير حقيقيا فيه جزما قوله تقرير الجواب فتأمله ان

تأثر

فتأثير المؤثر في وجود الممكن ليس بشرط وجود ليلزم تحصيل الحاصل ولا بشرط عدم ليلزم الجمع بين النقيضين بل من حيث هو غير مقيد بشيء منهما لكن عند التأثير انما هو زمان كونه موجودا لان حصول الاثر يقارن التأثير زمانا وان كان متأخرا عنه بالذات قوله تقرير الجواب ان تأثير المؤثر في الماهية وتأثيره فيها هو ان يجعلها تأثير المؤثر في الماهية على معنى جعله اياها تلك الماهية امر محال غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها يتصور توسط جعل فيكون احدهما مجعولا والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما نقل من رئيسهم وكذلك تأثير المؤثر في الوجود بمعنى جعله اياه وجودا مستحيل لما تقرر واما تأثيره في الماهية بمعنى جعلها موجودة متصفة بالوجود فلا استحالة فيه وقد سلف منا تحقيقه في مباحث كون المعدوم شيئا قوله ومع ذلك الوضع ما يتأثر المؤثر فيه في هذا المقول المنقول من نقل المحصل تتراءى نوع خبط لان زواله اعني قوله واما اذا فرض السواد سوادا فقد وجب سوادا بسبب الفرض يدل على ان الوجوب التابع للفرض هو كون السواد سوادا والاخر اعني قوله فانه يكون الى والما فرض موجودا الا يدل على انه في كونه موجودا وقد يمنع الكلام الاول الثاني فان السواد سوادا في نفسه سواء وجد في الخارج اولا والصواب ان يفسر عبارة المتن اعني قوله ويلحقه وجوب لاحق بان المراد بالاحقه بان حقيقتها ملحقة وجوب لاحق تابعة لتحققه ومع هذا الوجوب اللاحق لا يتصور التأثير فيه فانه يكون الى والموجود واما قبله فيمكن ان يوجد المؤثر على سبيل الوجوب اعني الوجوب السابق ولك ان تقول في توجيه ذلك التقدير ان المراد من فرض السواد سوادا او فرضه سوادا في الخارج اي موجودا فيه مطابق اوله وآخره معنى صح

قوله بناه فرجح العدم الى ما قلنا بناه قوله فان العقل يحكم حكما ضروريا بان العلة اذا رفعت فرفع المعلول بحسب الخروج فرجح عند رفعها ضروري واما ان رفعه معلل برفعها او يلازم لا لرفعها فغير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة بالشيء الفاء كقولك وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها كقولك لم عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركته المستند الى عدمها # كما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم لعدمها جاز ايضا ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها ومنه ابطال بديهية فدعوى القرون هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين قوله ذهب الحكماء والمتأخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي يفتقر الى المؤثر هذه المسئلة مبنية على ما تقدم فمن قال علة حاجة الممكن الى المؤثر

صح
قبل رفع المعلول ح

هو الحدوث وحده او مع الامكان او في العلة الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال البقا به
مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقا فلا حاجة وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا بعدم انتفا
البنا حال فنا البنا وقالوا ان العالم محتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود دون
ان يفتقر اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم زواله ولما
هذا الامر اشنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة وانما استعاقب الامثال على وانما
الوجود على غدم بعينه اي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام وما يتركب
منها عن الجواهر الفرد فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دايما و
اما القايلون بان العلة هي الامكان وحده فذهبوا الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر حال البقا
لان علة حاجته الى المؤثر هو الامكان اللازم له واعترض عليه بان الامكان علة حاجة الممكن في اصل
وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه في اصل وجوده الى المؤثر واما احتياجه في صفة وجوده
اعني بقاءه فلا يلزم من ذلك وجوابه ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن ممتنعا في ذاته
لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه في الزمان الثاني
ممتنع ذاته لان استواء النسبة الى الطرفين امر لازم له في حد ذاته فيستحيل انفكاكه عنه ابدا وفي الزمان الثاني
فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان الثاني والاول هو
اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى
المؤثر الذي يفيض الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال بقائه ودوامه كحاجته اليه في ابتداء وجوده
فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم في آن لم يبق موجودا ويعينك على تعقل
ذلك اعتبار بالاستضاءة بالشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوءه وما تمسكوا من مثال البناء فهو
مهدوم من الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة وانما هو حركة يده ومحلا علته
حركات الالات لمن الاخشاب والاحجار وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة من تلك الالات
وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضر بها عدم شيء منها
قوله هو الجواب ان المؤثر حال البقا يفيد اثرا هو ليس هو الوجود والذي كان حاصلا قبل ذلك بل امرا
جديدا هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا فقد اعترض عليه بانه ان اراد بما ذكره ان الوجود الحاصل في
الزمان الاول هو مقارن بعينه الزمان الثاني فمقارنته له امر اعتباري لا يستند الى فاعل وان اراد
ان الوجود المقارن للزمان الاول انعدم واوجده الفاعل في الزمان الثاني لزم اعادة المعدوم بعينه

وان اراد

وان اراد دوام الوجود فعليه البيان قوله جوابه ان المراد مقارنة ذلك الوجود للزمان الثاني بمعنى دوام اتصاف
الممكن به في الزمان الثاني وقد عرفت ان اتصافه في الزمان الاول ودوام اتصافه به في الزمان الثاني
كليهما مستندان الى الفاعل على معنى انه جعله متصفا به وادام ذلك الاتصاف وقد نبهت على معنى التاثير
والايجاد فيما سبق قوله لان عدم تاثيره في المطلق اي في الوجود الاول من غير اعتبار صفة البقا معه
يستلزم عدم تاثيره في المقيد اي الوجود الاول ماخوذا مع صفة البقا وحاصله انا لو نظرنا الى اتصافه بالوجود
في الزمان الاول لم يتصور تاثير فيه في الزمان الثاني واذا نظرنا الى دوام اتصافه به في الزمان الثاني وهو
بقاؤه واستمراره فيه فهناك تاثير ثان يجعله باقيا مستمرا الا ان يوجد بقاؤه واستمراره لا مر والتالي
بصفة البقا باعتبار جعله متصفا لا ايجاد صفته وانما اطنبنا في توضيح هذا المقصد ليكون على بصيرة منه فانه
كثيرا ما يشتبه الحال على القاصرين بتغير العبارات قوله اي ولاجل ان الممكن يحتاج الى المؤثر الظاهر ان
يقال اي ولاجل ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر وذلك لان وجوه الاستناد والقدم الى المؤثر مبني على جواز احتياج
الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر لان القديم ليس له حاجة حال حدوث اصلا بل حال بقائه فلو امكن احتياجه حال
البقا امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا كذا قيل ان مفهوم كونه ممكنا واجبا بغيره لا يمنع ان يكون واجب
الوجود بغيره وانما قلنا الظاهر ان يقال لان ما ذكره يمكن توجيهه بان الامكان لما كان علة بانه علة
للحدوث لم يتصور تخلفها فلا بد ان يكون الممكن القديم محتاجا الى غيره ايضا حال بقائه لما فيه الاستناد اليه
واما قوله لو امكن المؤثر للموجب الخ ففيه ان هذا التعليق انما يظهر فائدته اذا فرض الكلام في الصانع
بان يقال يجوز استناد الممكن القديم الى الله سبحانه لو امكن كونه موجبا والا فلا ولو قيل لو امكن القديم
الممكن لكان انسب بالسباق من ان كل ممكن حادث قوله فالقديم الممكن الواجب الغير حاجز ان
يستند الى مؤثر موجب فقيل هذا التفريع ليس بصحيح لان ما ذكره اولا هو ان الشي المستند الى المؤثر يحتاج
يستند اليه بسبب انه ممكن اي لا يمنع الا جواز استناد القديم الى علة واما ان يكون العلة موجبة فلا الا ان
ينضم اليه امتناع كون ذلك المؤثر مختارا فيتم الكلام فيكون توسط التفريع مختلا قوله والعقلاء انما يتوجه
الى تحصيل شي معدوم فقيل انما يلزم ذلك ان لو ثبت قصد مستمر الى وجود مستمر وهو ممنوع ودعوى القرون
مما خالفه الجمهور من العقلاء الغير مسموعة رئي يؤيد ذلك ان ارادة المختار من اجزاء العلة التامة ولا يجب
عدم شي منها على وجود المعلول تقدما بالزمان بل بالذات وارادة الواحد منا انما يتخلف عنها المراد
لقصورها وعدم استلزامها اياه اذ يحتاج معه بعد الارادة الى تحريك الاعضاء والالات واما الارادة
القديمة الكاملة فربما استلزمت المراد والمعد انما يعقلها بحيث يمتنع تخلفه عنها زمانا فيكون ذلك المراد

فيجوز ان يكون مستندا الى ارادة قديمة متقدمة عليه بالذات ويكون احتياجه الى تلك الارادة واما
فيكون اولى بان يوصف بالاحتياج الى المؤثر المختار من الحادث اذ لا احتياج اليه الا حدوثه [illegible] قد سلم
كون الممكن قديما امر مستحيل اذ لو وجد ممكن قديم لكان مستندا الى غيره والا لكان واجبا لذاته لا ممكنا
لذاته ولا يمكن استناده الى المختار لما ذكرنا ولا الى الموجب اتصالا لان الايجاد مطلقا لا يتعلق
الا بما هو معدوم حال تعلقه به وقد عرف جوابه قوله فان كل واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة
اخرى لا الى نهاية فكل حركة معينة من حركاتها حادثة مسبوقة بعدمها العارض للحركة السابقة عليها
لكن ماهية الحركة قديمة عندهم مستمرة الوجود بتعاقب الافراد التي لا نهاية لها قوله والاجسام العنصرية
بهيولاها اي قديمة عندهم بهيولاها بشخصها وبصورها الجسمية نوعا وبصورها النوعية جنسا واما المركبات يتولدون
العنصرية المتوالدة اي التي لا يمكن وجودها الا بالتوالد فيزعمون كونها قديمة نوعا بتعاقب الافراد الى ما لا
نهاية له والا امتنع وجودها عندهم بخلاف المتولدة اذ جاز كونها حادثة بحسب النوع ايضا قوله
واما الصفات فمن جعلها مغايرة للذات جعلها قديمة ومن جعلها غير مغايرة لم يجعلها قديمة كما هو المشهور
ان الاشاعرة متفقون على اثبات صفات قديمة له تعالى قال الامام في المحصل اهل السنة والجماعة اثبتوا
القدماء وهي ذات الله تعالى وصفاته وفي المواقف ان القدم لم يوصف به ذات الله تعالى اتفاقا
وصفاته عند الاشاعرة لكن ناقد المحصل زعم ان اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لانها
الصفات
عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات دون
وكان الشارح اراد ان يجمع بينهما فيفصل ذلك التفصيل المخالف لما اشتهر منهم من ان صفاته
تعالى ليست عين ذاته ولا غيرها واثبات القدماء يستلزم التعدد دون التغاير على اصطلاحهم
قوله واما الحرنانيون فهم طائفة من المجوس ينسبون الى رجل يسمى حرنان وقد مال ابن زكريا المتطبب الحرنانيون [illegible]
الرازي الى مذهبهم وعمل فيه كتابا وشنعه بالقول بالقدماء الخمسة قوله وذهب الشيخ الى انه ليس
في الوجود قديم سوى الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء
والمعتزلة قوله فلان الحادث ما لم يكن الحادث حدوثا زمانيا له قبل لم يكن ذلك الحادث
في ذلك القبل وليس قبليته ذلك القبل كقبلية الواحد على الاثنين فان قبلية الواحد قبلية يجوز معها
اجتماع القبل مع البعد فان الواحد الموصوف متحقق مع الاثنين مجامع له ولا يجوز ذلك ههنا فان
الحادث معدوم في القبل موجود في البعد فلو اجتمع القبل والبعد لاجتمع وجوده وعدمه قوله خ
وليس تلك القبلية هي نفس العدم الذي ليس الموصوف بتلك القبلية نفسه اي ليس ذلك القبل الحقيقي المعروض

بالذات

بالذات لصفة القبلية كما يظهر مما ذكرنا فيما بعد واشار بقوله المسامحات كثيرة في العبارة الى ان معروض القبلية اذا
كان معروضا لها بالذات فما يعرض القبلية ولا يشك ان معروضها بالذات يستحيل ان يصير معروضا للبعدية
فلو كان العدم مقتضيا بالذات لم يصر بعد وكذا قوله والعقلية يستحيل ارادته ان القبل الحقيقي يستحيل ان للقبلية ؟
يكون بعدا قوله فهي شيء آخر اي القبلية بمعنى القبل الحقيقي المتصف في ذاته بالقبلية شيء آخر مغاير لنفس عدم
الحادث وذات فاعله قوله ومن الجائز ان يعرض [illegible] كما هذا بيان لكون ذلك الشيء الآخر غير
قار الذات متصلا في ذاته قوله قبليات وبعديات اي معروضات لهما قوله فاذن ثبت
ان كل حادث مسبوق بوجود وسواء فرض تلك الحركة اولا فان فرضها اما كان لظهور العلم بوجودها واحالة لا
لوجودها في نفسه كما لا يخفى قوله فوجود القبلية هذا تفصيل للكلام وزيادة تحقيق للمقام قوله وذلك لان
الشيخ بيان لكون القبلية والبعدية المذكورتين عارضتين للزمان بالذات ولغيره بواسطته وقد تقدم
اشارة انهما من الاعراض الاولية للزمان لا يعرضان لغيره الا بتوسطه ولهذا انقطع سلسلة السؤال بالزمان
دون غيره قوله لكن ثبوتهما في العقل يستلزم ودل على وجود معروضهما بالذات اعني الزمان مع ذلك الشيء نتيجة قوله
انك ان اردت ان ثبوتهما للشيء في العقل يدل على وجود العروض في العقل فهو مسلم لكن لا تجديك نفعا
اذ يلزم وجود الزمان في العقل دون الخارج وان اردت ان ثبوتهما له في العقل يدل على وجود الزمان
معه في الخارج فهو ممنوع لا بد له من دليل قوله فحينئذ فيصير القبلية ليست بموجودة في الخارج بمعنى لا في الذهن
ايضا اذ لو كانت موجودة في احدهما لزم التسلسل والكون اما كغيره في الامور الاعتبارية قوله يعني
ان يوجدا معا وذلك لان المتضايفين متكافئان في الوجود ذهنا وخارجا واذا وجدتا معا وجد ايضا معروضا نادر
هما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان انه لو اتصف عدم الحادث بالقبلية يعني ان اتصاف عدم الحادث بالقبلية
وان كان اتصافا بالعروض لا بالذات يستلزم محالا فيكون محالا قوله قيل ان اجزاء الزمان بعضها
سابق على بعض بهذا السبق المذكور في عدم الحادث فلو انتفى هذا نقض اجمالي للدليل يعني لو اقتضى
تقدم عدم الحادث على وجوده تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتأخر ما ذكرتم كون كل واحد من عدمه
ووجوده مقارنا بالزمان لاقتضى تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها هذا التقدم ما ذكرتم بعينه كون مفعول لاقتضى ؟
اوانه مقارنا لزمان آخر قوله بل هو لنا من آنات وذلك لان كل ما يفرض فيه الاجزاء لا بد ان يتقدم
بعضها على بعض والوهم ان الاجزاء المعدودة والمتناهية في الزمان بالماهية منفصل بعضها عن بعض وكل ما يمكن
ان يفرض فيه كان منفصلا عنه بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل
فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع

[illegible]

فليتأمل ؟

الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اوائل الامور اجزاء قابلة للانقسام ولو فرضا وهي الآنات وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اوائل غير منقسمة اصلا وهو ممتنع عندهم قوله فان قيل عروض القبلية اشارة الى الجواب قوله وايضا لو جاز عروض القبلية والبعدية وقد زيف هذا الجواب بقوله اجيب قوله بان يكون كل واحد من اوائل الزمان مسبوقا بآن آخر فلا يحتاج الى اعتبار زمان آخر مغاير لها حاصله ما ذكره الامام في شرحه للتنبيهات وهو ان الحكماء لما اعتقدوا كون كل واحد من اوائل الزمان مسبوقا بآخر كفى ذلك في حصول معنى القبلية والبعدية لان المعنى بكون اليوم متأخرا عن الامس انه حال واما المتكلمون فلما اثبتوا للحوادث اول لم يمكنهم ان يفسروا قبل اول الحوادث الى شيء حتى يقولوا المعنى لحدوث هذا الحادث انه ما كان حاصلا عند حصول تلك الشيء فظهر الفرق بين عروض القبلية والبعدية المذكورتين لاوائل الزمان وبين عروضهما لغيرها فلا يلزم من عدم الاحتياج فيهما الى زمان مغاير عدم الاحتياج في غيرها الى زمان فكانهم قالوا المتكلمين نحن لما اعتقدنا مسبوقية كل واحد من الزمان بآخر كفانا ذلك في عروض القبلية والبعدية من غير زمان مغاير وانتم قد اثبتم للحوادث اول فلا يكون قبله حادث اصلا فلا بد لكم من زمان ليصح الاتصاف بالقبلية والبعدية وهذا لا يكون الكلام الزاميا غير مطابق لما ذهب اليه الحكماء اي ان الحوادث لا اول لها مع انه يمكن دفعه بان يقال التقدم موجود مع عدم ذلك الحادث فيقال انه ما كان حاصلا عند حصوله فلا فرق قوله وح يعود التسلسل لان الزمان الذي حصل فيه الامس متقدم على اليوم بل على الزمان الذي حصل فيه اليوم فيثبت زمان ثالث وهكذا قوله والقول بمعية الزمان للحركة يعني ان قولكم الزمان مع الحركة يقتضي وقوع زمان في زمان آخر اذ معناه ان الزمان والحركة حاصلان في زمان واحد ولا نحن نقول ان قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بعد قوله وان سلم ان معناه انه لم يوجد معه ليس يستحسن لانه فرض عدم الشيء بعد تسليم وجوده فالاولى الترتيب الذي اورده الامام وهو انا لا نسلم ان معنى قولنا اليوم متأخر عن الامس ما ذكرتم والا لكان اليوم متأخرا عن الغد لانه لم يوجد معه بل معناه ان اليوم لم يوجد حين كان الامس ولئن كان مشعرا بان معنى فيكون للزمان زمان سلمنا ان معناه ما ذكرتم لكن المعية اضافية قوله والجواب ان ماهية الزمان هي اتصال التقدم والتجدد وهذا اشارة الى جواب قوله قيل لا يجوز عروض السبق لبعض اوائل الزمان وتلخيصه ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض فاذا فرض العقل لها اجزاء فليس تقدم بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض صفتين موجودتين في الخارج عارضتين باجزائها فيه كتمام اللواحق لمحالها بل هما بوجهان

لكن

تلك الاجزاء في العقل فاذا تصورنا ماهية الزمان كفانا ذلك في تصور تقدم بعض اجزائه على البعض بل في ان بعضها متقدم على بعض بخلاف تصور اجزاء الحركة مثلا فانه غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض بل لا بد بتصور ذلك من تصور وقوع بعضها في زمان متقدم وبعضها في زمان متأخر وبذلك علم ان ذلك توقف السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان كما نبهنا عليه مرتين فاندفع بذلك ما ذكره ذلك القائل من ان تلك الاجزاء ان تساوت في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر ولان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم لان هذا انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج وتكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتأخر واما الامر المتصل في حد ذاته الذي هو الزمان اذا عرض له الانفصال الوهمي فانه يلزم كون بعض اجزائه المفروضة قبل بعض او في هذا المعنى لذاتها التقدم المفروضة في ماهيته من عدم الاستقرار والاتصال المتجدد والانفصال قوله بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان هذا من تتمة الجواب واشارة الى ان حقيقة الزمان يقتضي ان يكون اجزاؤها المفروضة متصفة بالتقدم والتأخر والتجدد وتصورها وان غيرها من الماهيات ليست كذلك وح يظهر الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فيندفع قوله وايضا لو جاز عروض القبلية الخ وبيان ذلك ان للحركة كمية من جهة المسافة فانها منقسمة قطعا الى اجزاء متقدمة ومتأخرة بحسب الوضع لكنها مجتمعة في الوجود وبحسبها ينقسم الحركة ايضا لان الواقع منها في الجزء المتقدم من المسافة غير الواقع منها في الجزء المتأخر ومنها للحركة كمية اخرى لا من جهة التقدم والتأخر اللذين يجتمعان اعني جهة المسافة بل من التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فان اجزاء الحركة المفروضة فيها يمتنع اجتماعها والاستقرار فما لم يجب تقضيها وتصرمها شيئا فشيئا على الاتصال فهذا التقدم والتقضي وعدم الاستقرار على الاتصال هو ماهية الزمان العارضة للحركة ولا تشكل انه اذا فرض للتقدم وعدم الاستقرار اجزاء لم يصح السؤال في الحكم بتقدم بعضها على بعض الى خارج عنها بخلاف ما له ماهية وراء مفهوم التقدم وعدم الاستقرار ولا بد هناك من تصور امر خارج هو طور التغاير للتقدم والتقضي فهو اي الامام آخر متقدم منقض بواسطة التقدم والتقضي واما نفس التقدم والتقضي فهي بسطوته منقضية بذاتها الامام آخر قوله واما المعية جواب عن قوله والقول بمعية الزمان الزمان الحركة وحاصله ان الحركة بمعنى قطع المسافة والزمان الذي هو مقدارها امران لا يوجدان الا في الخيال ضرورة ان الامتداد والذي لا يجتمع اجزاؤه في الوجود لم يكن موجودا في الخارج والا لاجتمعت اجزاؤه فيه لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجزائه فيه ح مدهم وايضا فقبل الوصول الى المنتهى لا وجود للحركة الممتدة من مبدأ المسافة الى منتهاها وحال الوصول قد انعدمت بالكلية فلا وجود لها في الخارج فكذا اصلا

مقدار ما لكنها امتداد ان في الخيال يحكم العقل بانه اذا فرض بطها انقسم الى جزئين تمتنع اجتماعهما في الخارج على
انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والاخر متاخرا ولا شك ان هذين الامتدادين
الموصوفين بما ذكر لم يرتسما في الخيال من العدم بل لا يحصل شيء منهما فيه الا اذا كان في الخارج امر مستمر غير
مستقر يحصل منه بحسب استمراره وعدم استقراره هذا الامتداد في الخيال وذلك الامر اما في الحركة بمعنى التوسط
بين المبدا والمنتهى فانها امر واحد شخصي غير منقسم يستمر به نسبة الى الحدود المفروضة في المسافة فيتخيل
سيلانه الحركة بمعنى القطع كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله كما هو اما في الزمان فهو ايضا امر موجود غير منقسم
متعلق بالحركة بمعنى التوسط يرتسم بسيلانه الامتداد الذي هو الزمان كما ان النقطة يرتسم بسيلانها خط
في الخيال فهذان الامتدادان اعني الحركة بمعنى القطع والزمان وان لم يوجدا في الخارج الا انه على انه
موجودين فيه فلذلك صار مباحثهما من مقاصد العلم الطبيعي هذا ما لخص لهم من تدقيق الافكار من وجود
الحركة والزمان واما ان الزمان مع خفاء ماهيته ظاهر الانية لان جميع العقلاء يجزمون بوجوده و
يقسمونه الى الساعات والايام والاسابيع والشهور والاعوام فلذلك يكون ذلك الامتداد المتخيل
اشهر عند الافهام فنزله بواسطة ارتسامه فيه من امر موجود مستمر سيال منزلة ذلك الوجود السيال حتى
كانه الموجود بعينه في بادي الراي كالحركة بمعنى القطع فانها الى اشهر من حدث في بادي الراي
من الموجود الذي علم وجوده بالخارج لكن اذا دقق النظر فيهما تبين انها ليست بموجودة وان الموجود هو الحركة
بمعنى التوسط **قوله** فلان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود والا لزم الانقلاب هذا مبني
على ان الاستدلال هاهنا بالامكان الذاتي كما هو الظاهر من كلام الرئيس فلا يتجه منع لزوم الانقلاب
واما الاستدلال بالامكان الاستعدادي على هذا المط كما هو المشهور في كلامهم فهو على طريقة اقوى اي
كما اورده الشارح فيما بعد **قوله** وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب اي ايضا
كونه ممكنا امر له في نفسه لا بالقياس الى القادر عليه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس اليه فيقال ان
قطع ومنع المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة ثم البيان بما بعد هذا المذكور في الشرح ودونها
الا ان القدرة لما كانت متقدمة على وجود الحادث كما ان الامكان متقدم عليه فربما يتوهم اتحادهما
لذكرت تلك المقدمة دفعا لهذا التوهم **قوله** بل هو اضافي فقيل انهم يريدون بالامكان هاهنا الاستعداد
وليس امرا اضافيا في نفسه وان كان معروضه الاضافة فلا يلزم كونه عرضا بل جاز ان يكون جوهرا
معروضا للاضافة كالاب وقد عرفت انه خارج عما نحن فيه بما تقدم من ان لزوم الانقلاب والاستدلال
مبني على ان الانقلاب الاستدلال هاهنا بالامكان الذاتي نعم يتجه ما قيل من انه لا يلزم من كونه امرا اضافيا

كونه

لم يركبها

الجسم المتحرك

كونه عرضا اما يلزم ان لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع لان الامكان الذاتي امر اعتباري كما مر فلا يستدعي
محلا موجودا وما اجيب به عن ذلك فيما بعد فليس بشيء كما بين في الشرح **قوله** وذلك الامكان
نوع للموضوع بالنسبة الى وجوده ذلك الامكان حال في محل موجود فذلك الامكان اذا نسب الى الحادث
فهو امكان وجوده وان ذلك اذا نسب الى ذلك المحل سمي قوة له بالنسبة الى وجود ذلك الحادث
لا يقال هذا الكلام يدل على ان الاستدلال بالامكان الاستعدادي بانه المسمى في المشهور بالقوة
والاستعداد لانا نقول المراد بالقوة هو الامكان المقارن للعدم ولا اختصاص لذلك بالاستعدادي
لان الموضوع هو الجسم وهو لا ينفك عن المادة فيبطل انحصار الموضوع في الجسم ممنوع فان علوم المعقول والنفوس
بل كيفياتها التابعة لها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا مكلمهم
الا ان يقال يطلق الموضوع الثاني والحكم عنه لانه يبطل ما فرعوا عليه من القاعدة مثل ان نقول ان العقول
جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة
قوله واعلم ان الامكان هذا التفصيل اورده الشيخ في الشفاء وحاصله ان الامكان الذاتي انما
هو بالقياس الى الوجود والوجود على ضربين وجود بالذات ووجود بالعرض والاول هو كون الشيء
في نفسه والثاني هو كون الشيء شيئا آخر فالوجود في الاول محمول وفي الثاني رابطة **قوله** اما ان يكون
للشيء بالقياس الى وجوده شيء او لا بمعنى مع بقاء ذات الشيء الاول وحقيقته بحالها فان الجسم اذا
ابيض كان على حقيقته متغيرا في صفته وكما ان قولك الجسم يوجد ابيض وقولك الجسم يوجد له البياض
مالهما واحد كذلك امكان ان يوجد الجسم ابيض وامكان وجود البياض للجسم متحدان في المال **قوله**
او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر وبعبارة مختلفة بالصورة فان حقيقته الى امكانه كحقيقة الهواء الكلي
الامكان منسوب لحقيقة الى الصيرورة هواء الا انه بنفسه فتلك الهيولى مع الصورة الهوائية حقيقة
ومع الصورة المائية حقيقة اخرى وان كانت هي بعينها باقية معهما **قوله** والا ان يصير موجودا
بالفعل الى ممكن ان يوجد لها صورة فيكون الامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة وهو وجود
الحاق بالعرض لا وجود ما في نفسها **قوله** وجميع هذه الامكانات اي التي بالقياس الى الوجود بالعرض
سواء كان متغير الذات او الصفة وسواء كان امكانا للجسم او للمادة تحتاج الى موضوع موجود معها اذ لا
بد ان يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا او فان الجسم ما لم يوجد في نفسه امتنع ان يوجد ابيض وفيه نظر لان
امكان وجود الجسم كاف في امكان كونه ابيض ولا شك انه في امكان كونه ابيض في زمان كونه معدوما انما
المستحيل امكان كونه ابيض بشرط كونه معدوما **قوله** لا شك ان هذه الامكانات ايضا تحتاج الى الموضوع

حاره

يكون حاصل امكان وجود ذلك الشي وذلك لان الممكن بهذه الامكانات اذا كان حادثا كان قبل وجوده ممكنا
ان يوجد لكنه لا يوجد الا في غيره او مع غيره فلما امكن قبل حدوثه ان يوجد امكن قبل حدوثه ان يوجد قائما
بغيره او مع غيره ولا يتصور امكان وجوده قائما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوما
لاستحال قيامه به او معه فذلك الغير موجود مع امكان وجوده فيكون حاصل ذلك الامكان ويرد عليه
السؤال السابق لان امكان وجود ذلك الغير كاف فيما ذكر ولا حاجة الى وجوده قوله فثبت ان
امكان الحادث قبل وجوده متعلق بمادة اي قد ثبت ان امكان وجود الحادث سواء كان امكان
وجوده بالعرض هو امكان وجود شي لشي او امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود الحادث
سواء كان شي الى شي او مع غيره يتعلق بمادة تحل فيها والتفصيل ههنا ان الامور الحادثة اما اعراض
او صور مركبات او نفوس فامكان الاعراض والصور امكان وجودها في جسم او مادة وامكان
المركبات هو امكان وجود صورها في موادها وامكان النفوس امكان وجودها متعلقة بما يصلح ان يكون
آلة لها في الاستعمال كالابدان فجميع هذه الامكانات متعلقة بالمادة حالة فيها ولا يخفى عليك انك اذا اعتبرت
في امكان وجود الشي في نفسه امكان وجوده في نفسه قائما بغيره او مع غيره فقد اندرج هذه الامكانات
بالقياس الى وجود الشي بالعرض فلا حاجة الى ذكره في البيان فان قيل الامكانات التي قبل وجود الحادث
مختلفة بالقرب والبعد فان امكان وجود النفس الناطقة مثلا بالنسبة الى الهيولى الاولى في غاية البعد
وبالنسبة الى العناصر بعيد وبالنسبة الى مادة المعادن فيه بعد اقل وبالنسبة الى مادة النبات فيه
قرب ما وهكذا يتزايد القرب في مادة النطفة ثم العلقة ثم المضغة ثم اللحم فلو كانت هذه الامكانات
ذاتية لما اختلفت قربا وبعدا اجيب بان امكان وجود شي لا شي معه له اعتباران احدهما من
حيث تعلقه بالشي الخارجي وبهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة ويختلف قربا وبعدا بحسب اختلاف
الاستعدادات التي يتعاقب على ذلك الموضوع اعني الشي الخارجي فالامكان الذاتي المتعلق به يختلف مراتبه من
حيث تعلقه بسبب اختلاف مراتب استعداداته وثانيهما من حيث وجوده في نفسه وهو بهذا الاعتبار
لازم لماهية الممكن بالنسبة الى وجودها لا يتصور اختلافه اصلا كالوجوب والامتناع ولا شك ان
امتناع اختلاف الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي جواز اختلافه بالنظر الى وجود موضوعه قوله امر عقلي متعلق
بشي خارجي وذلك لان الاستدلال بامكان وجود شي في آخر او مع آخر فهو متعلق بذلك وهو المراد بالشي
الخارجي وتحقيق النظر ما قد سبق من ان الامكان وجود شي لا في آخر كاف هناك قوله قبل امكان الحادث
يعني ان الحادث ليس له قبل حدوثه امكان والامكان اما قائما بالحادث او بغيره وكلاهما محال والجمهور

البقا

ايضا ان يكون امكانه امرا قائما بنفسه لما مر فلا امكان له قبل حدوثه فلا يتم ذلك الدليل لظهور احد مقدماته
قوله فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل قيل الفرق بينهما بين فان محل الحادث
يقوم به الحادث فيجوز قيام امكانه به بخلاف الفاعل فانه لا يقوم به الحادث حتى يصح قيام امكانه به
هذا الفرق على تقدير صحته انما يتاتى في الحادث الذي يوجد قائما بغيره دون الذي يوجد مع غيره قوله
والحاصل ان الامكان الذي يستدل به على احتياج الحادث الى المادة هو الامكان الاستعدادي لا الامكان
الذاتي الاستدلال على امكان الاستعدادي هو المشهور في كلامهم كما اشار اليه وقرروه ان الحادث لا يجوز ان
يكون علته التامة بجميع اجزائها قديمة اي حاصلة ازلا والا كان الحادث ازليا لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة بل لا بد ان يكون شي منها حادثا فذلك الحادث ايضا لا يجوز ان يكون علته التامة قديمة بل لا بد
هناك ايضا من حادث وهكذا الحدوث الحادث المعين يتوقف على حوادث متسلسلة الى غير النهاية
ثم يجب ان لا تكون التي بل متعاقبة وتحقيقه ان تلك الحوادث المتسلسلة يقرب العلة الموجدة من ذلك الحادث المعلول
لها بعد بعدها عنه حتى اذا انتهت السلسلة اليه فاض عليه الوجود من المبدأ القديم قالوا ولا بد لتلك الحوادث
من محل موجود في الخارج لانها مقربة للعلة الفاعلية الى معلولها ولا يتصور قربه من الوجود على مراتب لمحله غير
متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك امر متعلق وجوده به اما بان يوجد فيه او معه ويتوارد
عليه حالات غير متناهية مهيئة لوجوده وهي المسماة بالاستعدادات فلولا ذلك الامر الذي يتعلق به وجود ذلك
الحادث لم يتصور كون تلك الحوادث المسلسلة مقربة الى العلة الى الحادث المخصوص دون غيره فوجود كل حادث يتوقف
على محل يتعاقب عليه الاستعدادات على وجه متناه فذلك المحل هو المادة وتلك الاستعدادات السابقة عليه مستندة
الى اوضاع فلكية وحركات سرمدية قالوا وكان المبدأ الفياض غير متناه فاعليته كذلك المادة غير متناهية
متوجهة للمادة الى كونها منفعلة فالمبدأ الفياض القديم بواسطة تلك الحركة السرمدية التي يلزمها اوضاع مختلفة
غير متناهية موجبة في المادة الاستعدادات غير متناهية يفيض عليها حوادث مناسبة لتلك الاستعدادات
وما اعترض عليه بانه لم لا يجوز تخصيص الحادث بوقت دون وقت او بسبب تلك الخصوصية لتلك المادة الحوادث المتعاقبة
الى حد معين من حدود تلك السلسلة فلا يكون الى محل حاجة مدفوع بما ذكرنا من ان قرب المعدوم الى الوجود
لا يتصور الا بالمحل لانه بالحقيقة صفة قائمة به فان المحل هو الذي يقرب من وجود ذلك الحال فيه على تلك المراتب
فان قيل لم لا يجوز قيام القرب بالفاعل بحسب كل الفرق الذي اورده هذا المعترض فلتتأمل
والامكان الذي يستدل على المادة هو الذي يسمى المقدورية بل لعل كل الامام يعنوا كون ذلك الامكان عين
القدرة بان يكون الشي مقدورا علته معلل بذلك الامكان والعلة مغايرة لمعلولها قوله وانما يلزم ذلك ان كان القدرة

والمادة للحادثين وهو مع جوابه ان المصنف كلامه هذا على ما سنبينه من ان كل ممكن فهو حادث حدوثا
زمانيا قوله وللسائل ان يقول ان اراد لم تكون الحادث مسبوقا بزمان فهذا ملحق بالشيء وقد عرفت
جليته مما تقدم في حقيقة الزمان ووجوده وقوله واما على تقدير كون الفاعل مختارا فلان كلامه حق
اذ لا يجوز من الفاعل المختار ترجيح لاحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وداع اليه واما اذا لم يكن كذلك فلا فرق
بين الموجب بالطبيعة بلا شعور وبين الفاعل بارادة واختيار اذا كانا قديمين في ان حدوث الحوادث
منها يحتاج الى السلسلة الحوادث المتعاقبة على ما تقرر في طريقة الاستدلال قوله شرع في الفصل
الثاني الذي هو في الماهية قدم مباحث الوجود والعدم وما يتعلق بهما من الكيفيات اعني الوجوب والامتناع
والامكان والقدم والتقدم والحدوث على مباحث موضوعهما اعني الماهية لان البحث عنهما من انها موجودة
لاحدهما ومعنى لها الا باعتبار مناف عنها قوله يطلق على الامر المتعقل اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون
الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما قوله يطلق غالبا
على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فانه المتبادر عند الاطلاق فلا يقال ح ذات العنقاء وحقيقتها
بل ماهيتها هذا بحسب الاغلب وقد يستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها قوله والكل اي
الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية يعني ان مفهوما من الالفاظ معقولات ثانية يعرض في العقل
لما صدقت هي عليها من المعقولات الاولى وليست بحاصلة في الوجود حيث لم توجد في الخارج ما يطابقها فان
كون الانسان مثلا ماهية معقولا في جواب ما هو امر لا يعقل الا في الدرجة الثانية عارضة له في الذهن ١٢
قوله اي لكل شيء فرض كليا او جزئيا حقيقة هو بها والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود والخارجية
ايضا والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة اما ان يكون الامور داخلة فيها والامور خارجة عنها
اما عارضة عنها واما مباينة اياها فهذه اقسام ثلثة والقسم الاخير لا التباس فيه فان تلك الامور المباينة
مسلوبة عنها على معنى انها ليست نفس الماهية ولا جزء منها ولا عارضة لها واما القسم الثاني اعني كونها
الامور عارضة لها فالحاصل ان الماهية ليست شيئا من تلك العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفس الماهية ولا داخلا
فيها لا بمعنى انها ليست متصفة بشيء منها فانه يستحيل خلوها عن المتقابلة بل لا بد من اتصافها بواحد
من المتقابلين واما القسم الاول اعني قياسها الى امور داخلة فيها فكالثاني في احد السلبين فقط فيقال لا يكون
ان الماهية ليست شيئا من تلك الامور الداخلة فيها على معنى ان شيئا منها ليس نفسها لان الداخل في الحقيقة
نفسها من حيث هو داخل فيها وان كان عينها بحسب الخارج في بعض الصور ولذلك يكون باعتبار
على ما ضبط في الاجزاء المحمولة وما حملها اذا لوحظ ماهية تامة ولم يلاحظ معها شيء زايد عليها لكن الملحوظ هنالك الا الماهية

وما هو داخل

ما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يكن للعقل بمجرد هذه الملاحظة ان يحكم باتصاف الماهية بشيء من
عوارضها بل يحتاج في ذلك الى ان يلاحظ معها شيء زايد عليها امر آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا
مفصلا ومجملا فيظهر ان تلك الامور ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفس الماهية داخلة فيها والا
لما صح ان يلاحظ اولا والا لو كان شيء منها عينها او داخلا فيها لا يمكن اتصافها بما يقابله لكونه
بينه قوله واما كونها ماهية فبذاتها فسيتضح لم يرد بذلك ان مفهوم الماهية فانه امر زايد عليها يعرض
لها كما مر بل ما صدق عليه هذا المفهوم كما بينه عليه بالمثال قوله يكون مقابلا للانسان مع الكثرة
يعني انه لا يصدق على شيء واحد من جهة واحدة انه انسان وواحد وانه انسان كثير وكذا اراد بقوله
يكون ضدا للانسان مع العموم ان الانسان الخاص والانسان العام لا يتصادقان على ذات واحدة
من جهة واحدة قوله فان الانسان من حيث هو ليس الا الانسان اي اذا جرد النظر الى الماهية
الانسانية ولم يلاحظ معها ما لا يندرج في هذا النظر لم يكن هناك الا تلك الماهية وما هو داخل فيها
قوله فان سئلنا بطرفي النقيض انما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باعتبار احد
شقي الترديد وهو السلب واما اذا سئل بالمتقابلين الغير المتناقضين كالمحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف
او لا الف فلا يستحق جوابا وان اجيب اجيب بسلب شقي الترديد معا فيقال ليس الانسان من حيث
هو بالف ولا لا الف قوله الماهية قد تؤخذ تارة من حيث هي مجردة عنها جميع ما عداها بحيث
لو انضم شيء منه اليها لكان زايدا عليها الى قوله تسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء اعلم ان قولهم
لا بشرط شيء بهذا المعنى مما يستعمل عندهم لمعنيين احدهما ان يعتبر معه تجرد الماهية عن جميع
ما عداها من الامور الزايدة عليها سواء كانت عارضة لها او لازمة اياها والماهية بشرط لا شيء بهذا المعنى
يستحيل وجودها في الخارج وهي من الامور الزايدة عليها اللاحقة بها فلا يكون مجردة عنها واما وجودها
في الذهن فسيأتي بيان حاله ان شاء الله تعالى وهذا المعنى هو المستعمل في مقابلة الماهية الملحوظة
والمطلقة في مباحث الماهية والمعنى الثاني هو ما يراد بقولهم الماهية بشرط لا جزء ولا مادة وهو ان يعتبر انضمام
شيء اليها الا من حيث هو داخل فيها ويحصل بها بل من حيث انه امر زايد عليها وقد حصل منهما
مجموع لا يصدق عليه بهذا المعنى الا اعتبار فيقال مثلا الحيوان بشرط لا ماهية الانسان ومادة لها
وسنكشف لك حقيقة الحال في مباحث الاجزاء الحملية ان شاء الله تعالى وهذا المعنى الثاني لا ينافي الوجود
الخارجي فالمعنيان مختلفان متى لزم ان يخطى فليس لا وجود المستلزم لاستحالة الوجود الخارجي ينافي
انضمام شيء الى الماهية والثاني يستلزم ذلك الانضمام قطعا واذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله محذوف

فيكال ان ١٢

اولو وجدت فيه للكلام معروضة للتشخص والوجود الخارجي م

عنها جميع ما عداها قدم به المعنى الاول وان قوله والماهية بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج اراد به انها
باعتبار حذف جميع ما عداها عنها مطلقا لا توجد فيه واما قوله يحتمل لو انقسم انهما سمى منه الا فهو معتبر
في المعنى الثاني دون الاول في العبارة مسامحة فلتناقل لايقاع المعنى في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور
هاهنا الانضمام فرضا لانا نقول لا فائدة لفرض الانضمام وما يترتب عليه من انه يحصل هناك مجموع لا تغاير
بينه وبين اوله في المعنى الاول **قوله** اللهم الا ان يعنى بالمجرد المجرد بحسب اللواحق الخارجية فقط ويكون
في الذهن هذا مما لا يشك فيه فان الماهية يجوز ان يوجد في الذهن مجردة عن العوارض الخارجية باسرها
واما وجود ما فيه مجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية مطلقا فقد حكم الشارح بانه محال لان الوجود
الذهني من العوارض قطعا ولا يتصور تجريده عنه موجودا فيه ولذلك اشار الى تاويل ما في المتن بقوله اللهم
الا ان يراد الخ وقد يناقش في هذا الحكم بان للذهن من الخاصة من ان يعتبر كل شيء حتى عدم نفسه
فله ان يعتبر الماهية مجردة عن العوارض الذهنية وان كانت غير خالية عنها بنفس الامر ولذلك امكن
للعقل الحكم على الماهية المجردة عن العوارض مطلقا بانه لا وجود لها في الخارج اذ لا يتصور حكم على شيء من غير
ان يتصور ويحصل في الذهن وهذا قريب مما قالوه من ان المعدوم مطلقا اي ذهنا وخارجا قد
يعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده الذهني وقسيما له باعتبار ذاته
ومفهومه فنقول هاهنا ايضا الماهية بشرط لا قد يعرض لها وجود ذهني فهي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة
عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة بها ومن حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوط ومحكوم عليها وكذا الحال
في المجهول المطلق فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه
ومن حيث اتصافه بهذا الوصف قسيم له **قوله** وقد توجد الماهية من حيث هي هي مع غيرها من الصفات
الى ان يقال انها سمي اولا بل بلا شرط الى مفهومها من حيث هو هو ويسمى الماهية لا بشرط شيء وقد توهم
بعض الناس نحو تركون الشيء قسما من نفسه متمسكا بان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى الماهية المجردة اعني
الماهية بشرط لا شيء والى الماهية المخلوطة اعني الماهية بشرط شيء والى الماهية من حيث هي هي اعني الماهية
اعني لا بشرط شيء ولا شك ان الماهية من حيث هي هي نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة الى هذه الاقسام
فقد جعلوا الشيء منقسما الى نفسه والى غيره وهذا التوهم باطل قطعا لان قسيم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له في الجملة
ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اصلا بل لا بد ان يكون اخص منه اما مطلقا او من وجه على ما فصل ثم
التحقيق انه يجب ان يكون اخص مطلقا والقول بان الحيوان مثلا ينقسم الى الاسود والابيض مع
كلامنهما اعم من وجه كلام ظاهري لان حاصل التقسيم ضم مخصص الى مشترك فالواقع في قسم الحيوان هو الحيوان

الابيض والحيوان الاسود لا الابيض ... والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض
واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان واعلم ان خصوص
القسم ان كان بحسب الصدق فلا كلام فيه وان كان بحسب المفهوم فقط كما اذا قسم الانسان بالقسمة
الاعتبارية الى الانسان الكاتب بالامكان والانسان الضاحك بالامكان فقسمته نوع اذ فيه
شائبة جعل الشيء قسيما لنفسه بالنظر الى الذات والقسم ومورد القسمة متحدان ذاتا وذلك التمسك ايضا ساقط فان
القوم لما بينوا ان ماهية كل معنى مع قطع النظر عن جميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت مفارقة اشاروا
الى ان للماهية بالقياس الى تلك الاعتبارات ثلثة احوال احدها ان يعتبر مجردة عن تلك الاعتبارات باسرها
وثانيها ان يقيد بشيء منها وثالثها ان لا يلتفت الى شيء من التجريد والتقييد امر زائد على الماهية وقد اعتبر
معها حتى ان نحمل الماهية المعتبرة مع هذا الامر الزائد قسما منها قلت هذا الامر الزائد اعتبر هاهنا
في العبارة والمفهوم دون ما هو المقصود اعني ما صدق عليه مفهوم الماهية كالانسان مثلا ونحن نقول كل الماهية
من حيث هي هي وكل الماهية المطلقة وكل الانسان من حيث هو انسان الى غير ذلك من العبارات ايهاما للاطلاق
لنوهم التقييد لا تقييدا بالاطلاق وعدم التقييد والفرق بين **قوله** لانه جزء من الشخص الموجود في الخارج
فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وقد اعترض عليه بان زيدا ان الحيوان جزء له
في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجود الخارجي لا يجب
ان يكون موجودا في الخارج اولا يرى ان العمى جزء من هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه فان
قلت ان العمى جزء المفهوم من هذا الاعمى لا الذات الموجودة في الخارج قلت للمعترض ان يقول كذلك الحيوان
جزء المفهوم من هذا الحيوان لا الذات المشخصة الموجودة في الخارج **قوله** او الماهية مع قيد ويعود الكلام
فاما ان يكون الماهية من حيث هي فيحصل المطلوب او بشرط شيء ويلزم التسلسل رد عليه بانا نختار ان الحيوان
الذي هو جزء من هذا الحيوان هو الحيوان مع قيد ولكن نقول الكلام في الحيوان الذي هو جزء الحيوان مع قيد فان
كان مع قيد لزم التسلسل قلت انما يلزم ذلك ان لو كان جزء الحيوان مع قيد الحيوان مع قيد او قيد
بل جزؤه الحيوان مع ذلك القيد بعينه وايضا لو ثبت كون الحيوان جزء من هذا الحيوان لكفى في ابطال
هذا الطال جزء الموجود موجود والكلي الطبيعي ليس الا الحيوان فيبقى المقدمات مستدركة قطعا **قوله** الا ان يلزم
ان يكون الشخص مركبا من امور غير متناهية بالفعل فيبطل عليه الدليل القائم على استحالة تركبه من امور غير
متناهية لابتناء الدليل على التسلسل انه يؤدي الى التسلسل في جانب العلل ان يكون محققه الوجود
في الخارج وما ذكرتم ليس كذلك فان كل واحد من افراد تلك السلسلة ليس موجودا حقيقيا بل امور متعددة

اعتبرت شيئا واحدا قوله والكلي الطبيعي هو الطبيعة التي اذا حصلت في العقل عرض لها الكلية لان الكلي
تعرض لها في الخارج اسلم ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية
بناء على ما ذكر من لزوم اتصاف الذات الواحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة وتوهم
من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات
الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية فان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة
في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد
مجموع المعروض والعارض حتى يلزم اشتراك تشخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده
ولا يخفى ما فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره
كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الانسانية موجودة في الخارج
لكانت مع قطع النظر عن عروضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها
موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان
كل واحدة منها موصوفة بهوية في النفس وهوية فامتنع اشتراكها اولا يرى ان الصورة الموجودة في
ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم يعرض للصورة العقلية كونها كلية
بمعنى المطابقة كما بينه لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل
واحد منها كذلك واحد منها مطابق لتلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد
منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة
مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصورة العقلية فانها كالا
المنفصلة لا ارتباط بغيرها فكان هذا المعنى معتبر في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة
سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها قوله والمعنى بالمطابقة انها لو سبق
الى اي قد شبه ذلك بعض خواتيم منقوشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم منها
ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم الكل لم يتأثر الشمعة بنقش آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها
اولا كان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه وقد يعتبر في المطابقة مع المعنى المذكور شيء آخر وهو ان كل الصورة
لو فرضت موجودة في الخارج فان تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو و
هكذا الحال بالنسبة الى سائر افرادها ومثل المطابقة ظاهرة في افرادها واعلم ان اثبات الكلية للصورة المعقولة
بمعنى المطابقة التي زيد فيها ذلك الشيء الآخر انما يتأتى على مذهب من قال الى الكل في الاذهان هو ما

الاشياء كما سبق تحقيقه واما من قال ان الحاصل فيها صورها واشباحها المخالفة لها في الحقائق فيقتصر في المطابقة
على ما ذكره الشارح او نقول انما وصف الصورة العقلية لان المعلوم بها امر كلي على ما هو المشهور والتالي
التي تنطبع كالاجزاء يبقى ههنا بحث وهو انه اذا سبق الى النفس واحد من الافراد الشخصية لم يحصل فيها
صورة كلية مطابقة لامور كثيرة بل لا بد ان يجرد ذلك الشخص عن مشخصه المانع من مطابقة الكثيرين حتى يحصل
في النفس صورة عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فلو
كان العارض والمعروض متمايزين في الوجود الخارجي كان المعروض موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى يتصور
ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي مركب في الذهن من عارض ومعروض فلا يكون في الخارج موجودا
اذا تصور هو في ذاته كان صورته كلية بل في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن تشخصه حصل في العقل صورة كلية
فلذلك قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص
تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فان قلت
كون الحيوان موجودا مثلا ضروري لا يمكن انكاره قلت الضروري ان الحيوان موجود بمعنى ان ما صدق عليه الحيوان موجود واما
ان الطبيعة الحيوانية موجودة فهو مما لا نسلم كونه ضروريا فظهر من ذلك كله ان من قال بوجود الطبايع في الاعيان
ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر
الواحد بالتشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي يجب ان يكون متعينا
في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه كما مر وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف
صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو انضباط لا مراء فيه وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد
عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص
والطبايع كلية منتزعة عنها فلا نزاع الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في
للتعدد والتكثر فيحتاج الى من يكثرها فان تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان
كل واحد منها عين تلك الطبيعة فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر زائد
هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر
منها وهو باطل بديهة وانما اطنبنا الكلام في توضيح هذا المقام كل الاطناب لكونه على بصيرة فانه من مداحض
الافهام ومزالق الاوهام قوله واما باعتبار انها صورة في نفس جزئية فهي جزئية متشخصة وذلك لان الصورة
اذا ارتسمت في محل شخصي تشخصت بحسب تشخص محلها وامتازت عن جميع ما عداها وامتنعت من ان تكون
مشتركة بين كثيرين كالموجود الخارجي المتعين في ذاته الممتنع عن قبول الاشتراك فيه لان الموجود الخارجي.

لا يوجد له الكلية اصلا والصورة العقلية يعرض لها الكلية بالمعنى الذي يستحضرونه وتوضيحه قوله مندرجة تحت كلي وصادق
على جميع الصور وصورة اخرى وذلك لان الكلي الذاتي الصادق عليها كمفهوم الصورة العقلية مثلا يساويه من المفهومات
الصادقة على الصورة الذهنية فقط وكذلك يندرج الصورة العقلية تحت المفهومات العامة المتناولة للامور الخارجية والذهنية
كمفهوم الشيء والممكن العام قوله لكان ذلك الكلي صورة عقلية وتلك الصورة ايضا بهذا الاعتبار جزئية مندرجة تحت كلي
آخر وهلم جرا فقد يتوهم من هذا السؤال والجواب ان للعقل ان يعتبر مثلا مفهوما كليا لا الى حد متناهية في انفسها
بعضها فوق بعض وليس ذلك بلازم فانك اذا اعتبرت صورة عقلية معينة كصورة الانسان مثلا وان اعتبرت معها
صورة الفرس مثلا واعتبرت انهما يندرجان تحت مفهوم الصورة العقلية حكمت بان هذا المفهوم اذا ارتسم في النفس
كان ايضا صورة عقلية مندرجة تحت مفهوم الصورة العقلية لم يكن هناك كليات متغايرة مفهوما [illegible] بل [illegible] الاعتبار و
لزوم التسلسل جار على تقدير الكليات المتصادقة ذاتا واعتبارا او لا شيء له في كون الشيء باعتبار اخص
منه في نفسه قوله ولو سمى الكلي الماهية لا بشرط شيء بالطبيعة الى قوله انسب يعني ان المشهور فيما بين القوم هو ان
لا يسمى كليا طبيعيا لكن الاولى ان يسمى الماهية لا بشرط طبيعة لانها طبيعة من الطبائع اي حقيقة من الحقائق وماهية
من الماهيات وان يسمى الصورة اي حاصلة من الماهية في العقل كليا طبيعيا وذلك لان تلك الصورة منسوبة الى
الطبيعة التي هي الماهية من حيث هي وموضوعة لمفهوم الكلي فتسمية الصورة العقلية بالكلي الطبيعي انسب لاتصافها بما هو
مفهوم هذا المركب دون الماهية لا بشرط اذ لا يظهر فيها معنى النسبة الى الطبيعة [illegible] من اتصافه
بالكلية انما المتصف بها الصورة الحاصلة منها في العقل قوله والذين يسمون معروض الكلي بالكلي الطبيعي الظاهر
ان يقال والذين يسمون الماهية لا بشرط الكلي الطبيعي لم يمكنهم ان يستمروا على هذا الاصطلاح الذي اشرنا اليه
وهو ان يطلق الكلي الطبيعي على الصورة الحاصلة من الماهية في العقل او ان يسمى الماهية من حيث هي طبيعة
ومقصود الشارح بذلك بيان امتناع حمل كلام القوم على ذلك من الانسب فان حكمهم بوجود الكلي الطبيعي
في الخارج مانع منه قطعا قوله وهي غير موجودة في الخارج فيشكل عليهم لم قلت انها من حيث طبيعتها غير موجودة
في الخارج وهي بهذا المعنى كلي طبيعي لا من حيث انها موجودة في الذهن وهو مدفوع بان من يصطلح على ذلك الانسب لا
يطلق الكلي الطبيعي الا على ما انتسب الى الطبيعة وهو موجود في العقل الكلية وما هو الا تلك الصورة العقلية من حيث انها موجودة
في الذهن وهي بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج فلا يكون الكلي الطبيعي على هذا الاصطلاح موجودا في الخارج فمن حكم
بوجوده فيه لم يمكن حمل كلامه على هذا الاصطلاح وهو المطلوب قوله لانه يعرض للصورة العقلية ولم يكن في الخارج صورة
يطابقها من دخول بديهة بحكم العقل بها بعد تصور اطرافها على ما سيجيء وما ذكره في صورة الاستدلال لم يقصد
الا التنبيه عليها فلا يرد عليه انه اعادة الدعوى بعبارة منفصلة كما لا يخفى وقس على ذلك نظاير في مواضع شتى مما تقدم

وناو

اونا و قوله لان كل كثرة لا بد فيها من واحد بالفعل قيل ان اراد بالواحد بالفعل الواحد الحقيقي فذلك ممنوع لجواز
ان يكون كل واحد من احاد الكثرة مركبا من احاد وهكذا غير متناهية فلا ينتهي الانقسام الى واحد حقيقي وان اراد ذلك
لا يمنع تكثره في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد والاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك
من احاد حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو مخالف لبديهة قوله ولا يجوز ان يكون منقسما بالنحو ان
تفسير البسيط بما لا جزء له بالفعل فهذا الكلام مستدرك لان وجود الاجزاء لا ينافي البساطة على ذلك التفسير فلا حاجة
الى نفيه وان فسر بما لا جزء له اصلا لم يكن مستدركا لكنه لا يتم لا سيما صحة الانفصال الجسمي الواحد [illegible]
قبوله الانقسام والحل ان قبول الانقسام لا يعني تقوم الشيء في نفسه بتلك الاجزاء المفروضة فيه حتى يقتضي ان يكون
متقوما منتزعا على فرض تلك الانقسام فيكون ذلك التقوم ايضا فرضيا ولا استحالة فيه قوله فانه ليس في
الخارج شيء هو بسيط او تركيب اعترض عليه بانه مجرد دعوى بلا دليل لان الموصوف بتينيه بذاتها فلا بد من برهان
عليها وقد ينبهها كما انه على ما هو [illegible] فيهما وفي نظايرها ولا بد من رعاية الانصاف في تسليمها اورد ذلك ولولا
التمسك به لا تحجب الحق في كثير من مواضعه قوله لان كل بسيط حقيقي يصدق عليه انه بسيط بالقياس الى
المركب منه الا انه يتم على تفسير البسيط الاضافي بما هو جزء للغير ان لو كان كل بسيط حقيقي جزءا للغير وليس كذلك
فان الواجب تعالى ممتنع عن ان يكون جزءا للغير ولو فسر البسيط الاضافي بما يكون اقل جزءا من غيره مطلقا وحمل على
معنى انه ما لا جزء له اصلا او له اجزاء اقل من اجزاء ذلك الغير لتم لكنه تعسف [illegible] الكلام بانه اراد بالمركب
ما هو اعم من الحقيقي والاعتباري فان كل بسيط حقيقي حتى الواجب تعالى يمكن ان ينضم مع غيره ويعتبر مركب منهما قوله
لجواز ان لا يعتبر اضافته الى كل فح لا يكون مركبا اضافيا قيل فعلى هذا جاز ان يكون بسيط حقيقي هو جزء من
غيره ولا يعتبر العقل اضافته الى كله فلا يكون بسيطا اضافيا فالظاهر ان النسبة بين البسيطين عموم من وجه و
بين المركبين مساواة فان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون هو مركبا اضافيا بالقياس الى
ذلك الجزء كان ذلك الجزء سواء كان له ايضا جزء اولا والبسيط اضافي بالقياس اليه قوله ان كما تحقق حاجة
المركب الى فاعل كذلك تحقق حاجة البسيط الى جاعل اي الحق ان الماهيات الممكنة مجعولة بجعل الجاعل سواء
كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسايط فكلاهما محتاجة
الى جعل الجاعل الى تاثير المؤثر فيهما ولا ينبغي لعاقل ان يتوهم استغناء الممكن موجودا عن فاعل يوجده ويحققه
ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل الى تاثير الفاعل هو ذات الممكن او وجوده فلذلك يقال الماهيات الممكنة
مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها ومنهم من قال ليست الماهيات مجعولة على معنى انها في انفسها ليست مجعولة
سواء كانت بسيطة او مركبة بل هي باعتبار وجوداتها فان السواد مثلا في الخارج اثر الجاعل بجعلها سوادا فانه لم يجز [illegible]

فقطعا بل الى جاعل يجعله موجودا فليست الماهيات فى انفسها محققة اولا وجودا تها فى انفسها مجعولة بل الماهيات فى كونها
موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا يسع احد ان ينازع فيه وقد سبق تحقيقه ولا منافاة بين نفى المجعولية عن الماهيات بهذا
المعنى وبين اثباتها لها لما بينا انه الحق الذى لا يتوهم بطلانه وذهبت طائفة الى ان المركبات مجعولة دون البسايط
فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق بط بلا شبهة لان المجعولية بالمعنى الاول ثابتة لهما معا وبالمعنى
الثانى منتفية عنهما معا كما حققته وان ارادوا كما هو الظاهر ان ماهية المركب محتاجة فى حد ذاتها الى انضمام بعض
اجزائها الى البعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يجعلها ويحققها فى نفسها بضم بعض اجزائها الى البعض دون
ماهية البسيط اذ لا يتصور فيها مجعولية فى حد ذاتها فالمركب والبسيط يفترقان فى المجعولية بحسب الوجود والحاجة
الى التاثير وبيانه ان فى ان المركب مجعول فى حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط فلا شبهة فى صحته ولا يحمه
علمه ان البسيط قد يكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى جاعل كما لا يخفى ونقول قولهم الامكان لا يوصف البسيط بطلانه
به امكانه فالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام فى الممكنات دون الواجب والممتنع ايضا لو صح نفى الامكان
عن البسيط فلا ذكر لا معنى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانها نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته فى حد ذاته كما فى
المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكره الشارح من ان عروض الامكان للبسيط لا يستدعى اثنينيته فى حد ذاته وما
حققناه لك يصح عندك ان الاقوال الثلاثة كلها صحيحة واما الاحتمال الرابع وهو ان يكون البسيط مجعولا دون المركب
فلم يقل به احد لظهور فساده هذا وقد قال بعض الفضلاء ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت
اقدامك باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب وهى ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهنى رأوا ان
عوارض الماهيات ثلاثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هى هى باى وجود وجدت كالزوجية للاربعة فلا يتصور
خلوها عن الزوجية فى الخارج ولا فى الذهن حتى لو فرض اربعة غير زوج لم يكن اربعة وقسم باعتبار الوجود الخارجى كالتناهى
والحدوث للجسم فانهما لا يلحقان ماهيته بل وجوده الخارجى حتى لو تصور جسم غير متناه او قديم لم يكن ذلك تناقضا
وتصور الجسم غير الجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهنى كالذاتية والعرضية ونظايرها فاشتبهوا على ان المجعولية
من لوازم الوجود الخارجى لا من لوازم الماهية فلو تصور ايضا انسان غير مجعول لم يكن الا انسانا وارادوا
بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم ان المجعولية واردوا بها الاحتياج الى الغير تلحق الماهية المركبة من
حيث هى هى فان احتياجها الى و مما يلحقها لذاتها وقال بعضهم الماهيات كلها مجعولة وارادوا
عروض المجعولية لها فى الجملة اعم من ان يكون عروضها لنفس الماهية وللوجود واعم من ان يكون الاحتياج الى الفاعل
او الى الجزء هذا ما قاله وفيه بحث لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها او من لوازم وجودها الخارجى او الذهنى
جار فى كثير من اللوازم فليس تخصيصه بالمجعولية كثير فائدة وايضا كان الماهية تحتاج الى الفاعل فى وجودها الخارجى

اذ لا اتصال الا بعد الاتصال من لوازم
الصور بالعينية الموجودة
لازم الشئ ما لا الحاجة
الى كل هى وا
فى نفس الامر
نفس موقوفه

كذلك

كذلك هى حاصلة فى وجودها الذهنى سواء اتحد الفاعل فيهما او تعدد فيكون المجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل
وان قيد المجعول به بالاحتياج فى الوجود الخارجى الى الفاعل كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما
قاله الامام الرازى من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على ما قيل
قيل ان الماهية ليست شيئا ولا كثيرا **قوله** كل واحد من البسيط والمركب اما يقوم بنفسه بمعنى قيام الشئ بنفسه كما
اشار اليه الشارح او لا يقوم بغيره لان للشئ بما هو حقيقته بنفسه كان له قيام ما حقيقيا بغيره وكل ما قام بغيره ان
كان ممكنا كان جوهرا او كل ما قام بغيره ان كان ذلك الغير مستغنيا عنه كان عرضا والا كان جوهرا ايضا
قوله وعدمه علة تامة لعدم الكل فقيل يلزم من ذلك ان يكون لشئ واحد بعينه وهو عدم الكل علل الوجود
علل تامة بعدد اجزاء هذا المركب وهم صرحوا بالمسئلة انه تتوارد علل تامة على معلول واحد بالشخص لانه يستحيل ان
يتوارد عليه علل تامة موجودة معا لا ان يتوارد عليه على سبيل البدل لانا نقول البرهان الدال على استحالة تشامل
لعلتين معا فان كان يستحيل توارده ايضا او يبطل الدليل قطعا على ان اعدام الاجزاء قد تجتمع معا فيلزم ح توارد
العلل جزما ونحن نقول ذلك البرهان انما يدل على ان الواحد الشخصى لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة ولكنه
الاجتماع واما العلل التامة التى يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء علة
لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب فى زمان ولم يعدم فى ذلك الزمان
ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع ملاحظة الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزآن منه معا فى زمان لم
يكن شئ من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة بشرط تقدمه زمانا على الاعدام
الاخر او عدم تاخره زمانا عن شئ من غير هذين الجزئين واذا عدم جميع اجزائه معا فى زمان كان جميع
الاعدام معا علة تامة له بشرط عدم تاخره عن شئ من اعدام اجزائه فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية
فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال
ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار فى اعدام ساير العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط
فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول البسيط ووجه النقض ما نبهت عليه وانما قيدنا المعلول بالبسيط
اذ فى المركب لا بد من عدم شئ من الاجزاء والا لم يكن المركب معدوما فلا يكون شئ من تلك الاعدام المذكورة علة تامة لعدم
المركب فان قلت اذا عدم الفاعل مع جزء من المركب فى زمان معا فالعلة التامة لعدم المركب ما قلت هى عدم الجزء
وحده ان لم يكن لعدم ذلك الفاعل مدخل فى عدم ذلك الجزء والا فالمجموع المركب من عدميهما وعدم الجزء على هذا التقدير
الاخير علة قريبة وان لم يكن علة تامة حقيقة هذا وقد يسئل ان عدم الجزء هو بعينه عدم المركب ومن ثمه امتنع ان يتصور
ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الماهية بخلاف العلل الفاعلية والشرايط فانه يمكن تصور ارتفاعها مع بقاء الماهية وان كان
التصور مستحيلا وكذا الحال فى لوازم الماهية كالزوجية للثلاثة ويلزم هذا القائل ان لا يكون عدم المركب الواحد شئ

هذا ما افاده بالتحقيق سلامى بعض الفضلاء انه لو فرض
اربعة غير زوج لم يكن اربعة

واحد انحصار بل مثلا الكل واحد منه هو عين عدم جزء واحد من ذلك المركب ويجوز اجتماع تلك الاعدام في وقت معاقبة
وقد يلتزم ان عدمه لعدم هذا الجزء يغاير عدمه لعدم الجزء الآخر ولهذا صح ان يجامع احد العدمين ما يمتنع
ان يجامعه الآخر ولا يمكن التزامه بتعدد عدم البسيط الشخصي بتعدد اعدام العلل الناقصة اذ ليس عدم عين تلك
الاعدام ثم يتعلق اضافة اليها وذلك لا يوجب تعدده في نفسه **قوله** فالاجزاء تتقدم على المركب الكل
واحد منها يتقدم عليه تقدما بالطبع **قوله** لكن بالنسبة الى جزء واحد يعني ان المتقدم على عدم المركب هو عدم جزء
واحد لا بعينه لا عدم كل واحد من اجزائه وهذا التقدم بالعلية فالفرق بين تقدمي وجود الاجزاء وعدمها من
وجهين وقد يتوهم مما ذكر من ان المتقدم بالعلية على عدم المركب هو عدم جزء واحد لا بعينه لا عدم كل
واحد من الاجزاء ان العلة التامة لعدم المركب هو هذا الامر الكلي اعني عدم جزء لا بعينه ولا تعدد فيه فلا يتجه
قوله وعدم كل واحد من الاجزاء علة تامة لعدم المركب ولا يرد ذلك الاشكال اعني تعدد العلل التامة للواحد
الشخصي حتى يحتاج الى التفصي عنه وهذا التوهم لا يجدي نفعا لان ذلك الامر الكلي لما كان متحققا في افراد متعددة وكان
تحققه في ضمن اي واحد منها بدلا عن الآخر كافيا في تحقق المعلول كان الاشكال باقيا بحاله **قوله** ويتقدم الجزء على
الكل علة يعني الجزء من حيث تحققه عند تحقق الكل وصفوا الجزء بانه غني عن السبب ولم يريدوا بذلك ان الجزء لا يحتاج
في تحققه الى سبب اصلا لان الكل لا يستغني عن السبب بل ارادوا ان الجزء مستغن في تحققه عن سبب جديد خارج من
سبب الكل لان ما هو سببه اما ان يكون عين سبب الكل او داخلا فيه وذلك لان ما يتوقف عليه الجزء يتوقف
عليه الكل قطعا فاما ان يكون كافيا في تحقق الكل او لا وعلى هذا فلوازم الماهيات لا يحتاج فيها مطلقا الى جعل لانها
محتاجة الى سبب خارج عن سبب الماهية وهو نفس الماهية او ارادوا انه حال تحقق الماهية لا تحتاج الى سبب جديد و
ح فتحققه كما ذكره في الشرح وعلى هذا فلوازم الماهية تشارك الاجزاء في هذه الخاصة فانها ايضا لا تحتاج
الى سبب جديد حال تحقق الماهية لان ذلك يفضي الى تحصيل الحاصل كما في الاجزاء واما العوارض التي لا يلزم
الماهية فهي محتاجة الى سبب يمكن ان يتخلل حال تحقق الماهية فتجعلها منفصلة متصفة بتلك العوارض **قوله**
وان اعتبر في الجزء الذهني يسمى الجزء اس الثبوت بمعنى البين بالمعنى الاخص وهو ان لا يمكن تصور الماهية الا مع
تصوره متصفة به وهو الذي عبر عنه في خواص الذاتي بوجوب الاثبات **قوله** فيحصل للجزء خواص ثلث سياق
الكلام يقتضي بظاهره ان يكون الخاصة الاولى للجزء مطلقا وهي التقدم والخاصة الثانية للجزء الخارجي وهي الاستغناء
عن السبب الجديد بحسب الخارج والخاصة الثالثة للجزء الذهني وهي كونه بينا والشارح جعل الخاصة الثانية
مطلق الاستغناء عن السبب الجديد الشامل للجزء الخارجي والذهني وذكر ان الخاصة الثالثة هي امتناع رفع
الجزء عن المركب على معنى انه اذا تصور الجزء مع تصور المركب امتنع للعقل ان يحكم بسلب الجزء عنه وهي التي عبر عنه
وهو من خواص الذاتي بامتناع السلب وذلك انهم عدوا للذاتي خواص ثلث الاول امتناع الرفع والسلب

الكل ٢

بالمع

بالمعنى الذي عرفت انفا الثانية وجوب الاثبات على معنى انه لا يمكن تصور الماهية الا مع تصور الذاتي مع التصديق
بثبوته لها كما ذكرنا في تفسير البين قالوا والاول اعم من الثانية لان التصديق بثبوت الذاتي لما يجامع عدم الاول
مع تصور الماهية لزم من التصورين بدون العكس الثالثة وجوب التقدم في الوجودين والعدمين على
معنى ان الجزء اذا كان خارجيا تقدم في الخارج وان كان ذهنيا تقدم في الذهن وجعلوا الثالثة خاصة مطلقة
والاول مشتركة بين الذاتي وبين اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية مشتركة بينه وبين اللوازم البينة بالمعنى الاخص
قوله فان الاول هي حصول الموصوف بالتقدم من غير سبب جديد والثانية هي المعلول من غير سبب جديد
قبل تفسير الثانية صحيح دون الاول فانها الحصول للموصوف بالتقدم لا غير وما ذكر في تفسيرها هو لازم
الاول والثانية ولا يلزم من كون المركب اخص من شيء كون جزئه اخص منه وحاصله ان الاول هي الحصول الموصوف
بالتقدم والثانية هي الحصول المستغني عن السبب الجديد ولا نم ان الحصول الثاني مطلق والاول مقيد بل كل منهما مقيد
بقيد على حدة والجواب ان الحصول الموصوف بالتقدم يستلزم الاستغناء عن السبب الجديد فلذلك صدق به وان لم يكن
في مفهومه واما الحصول المستغني عن السبب الجديد فقد لا يكون متقدما كما في لوازم الماهيات **قوله** فكل ما يتقوم
به المركب فهو جزء وبالعكس اي كل جزء يتقوم به المركب **قوله** فلا ينتقض بالعلة الفاعلية وذلك لان المركب
لا يتقوم بها وهذا مبني على تفسير تقدم الجزء على المركب بتقومه به وقد يرد عليه بانه لا معنى لكونه جزء الا انه يتقوم
المركب به فلو كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزء وهو بطلان تقدمه معلل بالجزئية بل لازمة له
وهو الترتيب العقلي الذي سبق بيانه كما صرحوا به وذلك مشترك بين الجزء والعلة الفاعلية والاشكال بحاله واقول
انهم عدوا التقدم خاصة مطلقة للذاتي وارادوا ان كون الشيء بحيث لا يتعقل المركب متقدما عليه خاصة مطلقة له باعتبار
الكل لم يوجد هذه الخاصة في الاجزاء الخارجية والعلة الفاعلية وغيرهما وباعتبار التقدم لم يوجد في اللوازم البينة
مختصة بالذاتي على الاطلاق واما جعل التقدم وحده خاصة مطلقة للجزء مطلقا فيرد ذلك الاشكال والجواب الاشتباه
في هذه الخاصة لانهم في بيان الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا الى ان التقدم مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجية
قالوا الخاصة الثالثة المطلقة للذاتي هي التقدم على الماهية في الوجودين وكذا في العدمين ولم يريدوا ان الذاتي
يتقدم على الماهية في الوجود الخارجي اذ لا يعتبر في الوجود الخارجي بهما بل ارادوا ان الجزء ان كان ذهنيا
وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان جزءا خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي فقد نص صواب بيان
تقدم الجزء مطلقا مع انهم بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ونظرهم الى تلك الاشارة والخاصة المطلقة للذاتي هي مجموعة
مع التقدم فتوهم بعضهم من كلامهم انهم عدوا التقدم وحده خاصة مطلقة للجزء مطلقا فوقعوا في خبط وبين ولنا
ان نقول انهم عدوا كون الشيء متقدما على المركب مع كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مطلقا ولا اشكال

ان التقدم مشترك بين الذاتي وبين الاجزاء الخارجية

بالعلة التي عليه وغيرها والله اعلم **قوله** لان اللوازم البينة يصدق عليها كما عرفت ان الاستغناء
عن السبب اي معنى يوجد في اللوازم القريبة ان البينة وهو المعنى الذي ذكر في الشرح وباي معنى لا يوجد فيها هذا
المعنى الذي ذكرناه اولا **قوله** وهذا ضروري وايراد المثال للتوضيح توقف في ذلك بما لا يتم انه ضروري بل هو خفي
واي فرق بين الموضوع الى جنب الانسان وبين العسكر حتى جعلوا الثاني ماهية مؤلفة دون الاول فان قيل
للثاني هيئة اجتماعية يستتبع خواص كمقاومة العدو وايقاع الرعب وغير ذلك فلذلك جعل ماهية مؤلفة اجيب بان
الاول ايضا كذلك لا يمكن عروض الماء والهواء وسيلان التراب اذا وقع جزؤه في الماء الى غير ذلك من الخواص وبين
الناقض فاسد جدا لان الكلام في الذي له وحدة حقيقية كما صرح به الشارح ومعنى ذلك ان اتصافه بالوحدة وكونه
واحدا لا يكون مبنيا على اعتبار ولا يتوقف على تصرف بعد التنبيه لذلك المثال ان الاجزاء المستغني بعضها عن بعض من
كل الوجوه بحيث لم يكن بينها حاجة اصلا لم يحصل منها ماهية حقيقية لها وحدة حقيقية واما العسكر فليس له
وحدة حقيقية بل هو عبارة عن مجموع الاحاد الموجودة وليس له وجود سواها فيكون ماهية موجودة في الخارج
اذ لا يتصور عدم المركب الا بعدم شيء من اجزائه وبهذا الاعتبار عد ماهية حقيقية اي موجودة في الخارج يترتب
عليها اثار خارجية لكن ليس لها وحدة حقيقية بل وحدتها اعتبارية تعرض لها بملاحظة الهيئة الاجتماعية
التي هي امر اعتباري ولذلك قيل في المواقف واما العسكر فانه ماهية اعتبارية والكلام في الماهية
الحقيقية **قوله** كالهيئة الاجتماعية للعشرة واو دونه المعجون التمثيل بالعشرة غير مطابق لما ذكر فيه سواء اريد
بالعشرة العدد او المعدود لان الوحدة ان لم تكن موجودة بطل ان العدد ماهية اعتبارية وان كانت
موجودة فالوحدة العشرة ليست لها وحدة حقيقية بل اعتبارية بالنظر الى الهيئة الاجتماعية كالمعدودات العشر
على ما قيس ما ذكر في العسكر والكلام في ماله وحدة حقيقية كما مر واما المعجون فقد قيل لابد فيه من مزاج
يستعقب كيفيات ان اثارا صادرة عنه وانه اي المزاج محتاج الى الاجزاء الاولى لحلوله فيها واما حدوث
الهيئة الاجتماعية بين مفردات المعجون فقد عرفت انه لا عبرة به فان قيل المعجون جوهر والمزاج عرض فكيف
يكون جزءا منه قلنا يراد بالمزاج ههنا الصورة النوعية التي هي مبدا الاثار المختصة بالمعجون وما نعه المزاج الحاصل
فيه [illegible] على كيفيات مفرداته اطلاقا للفرع على التابع هي زاعما ان ثبتنا للمعجون صورة نوعية غير الثقة
لصور مفرداته وان اكتفى فيه بمجرد المزاج والسند صدور الاثار المختصة به اليه قلنا ان يجوز كون الجوهر مركبا من
شيئين احدهما جوهر والاخر عرض قائم به لكن الجوهر الذي هو جزء [illegible] ولا امتناع فيه كما قيل في السرير
وانما الممتنع ان يحمل العرض على الجوهر الذي هو جزؤه ولا امتناع في مواطاة وان تركب الجوهر من عرض قائم بذلك
الجوهر لانه يكون حينئذ متاخرا عنه وما يكون له متقدما عليه **قوله** واما اذا ما ان يكون متميزا في الخارج

المركب

التركيب الخارجي لا اشكال فيه وهو التركيب من اجزاء غير محمولة على المركب مواطاة وانما الاشكال في التركيب الذهني
وهو التركيب من الاجزاء المحمولة على المركب حمل المواطاة فلذلك تحيرت فيه الافهام واختلفت اراء العقلاء
فمنهم من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة على المركب الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان مستتبعة
لمعان او ينتزع العقل من تلك المعاني مفهومات محمولة على ذلك الشيء وتلك المحمولات امور ذهنية فالاول
من المتبوعات هي الذاتيات ومن التوابع هي العرضيات كالانسان فانه شيء حصل له علم من المعاني
كالاستغناء عن الموضوع والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق فصار ذلك الشيء باعتبار الاستغناء
جوهرا وباعتبار الابعاد جسما وباعتبار النمو ناميا وباعتبار الحس حساسا وباعتبار الحركة الارادية
متحركا وباعتبار النطق ناطقا ثم ان هذه المعاني استتبعت معاني اخر فالجسم استتبع التحيز والثاني
المتحرك في الاقطار والحساس النابية والناطقة التعجب والضحك وقابلية الصناعات وغيرها فتلك المتبوعات
ذاتيات لما صار بتلك الماهية تلك الماهية اذ ليس اخذها في ماهيته سواء ان يكون شيء قد حصل له معان
يتبعها صفات لا يوجد بدونها وهذه التوابع عرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل
حصلت بالعرض وهكذا الحكم في سائر الماهيات من الاجزاء المحمول وزعم القائل انه سهل بلا تحقيق
اعتبار الذاتيات العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة **وفيه بحث** لان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة للوازم مواطاة
اذ ان كانت داخلة في الشيء كان مركبا من اجزاء متباينة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه
ولا يكون المحمولات المستتبعة منها ذاتية له لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ومحمل
على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له كالسفينة وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا
المحمولات المستتبعة منها لا يكون ذاتية له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب واما تمثيله بان الاستغناء
فيرد عليه ان المشتق من الاستغناء عن الموضوع مفهوم عدمي لازم للجوهر الذي هو جنس عند من يقول به
فاذا الفصل الجوهر هو المتمكن المستغني عن الموضوع كان ذلك من الخاصة عند من كما صرحوا به فليس الجوهر ماخوذا
من الاستغناء على طريقة اخذ النامي من النمو والحساس من الحس ونظائرهما وكذا العقول ليس معنى الجسم هو
مفهوم ذي الابعاد الثلاثة بل هي عارض للجسم الذي عرفت فلا معنى لاخذ الجسم من الابعاد وجعل
قابل الابعاد فصلا للجسم مردود بوجوه مذكورة في مكانها وكيف يصح ان يجعل النامي واخواته مع اشتمالها
على اعراض ذاتية ما صدقت هي عليه من الجواهر فصلا وقد صرحوا بان مفهوم الناطق ليس فصلا حقيقيا بل دال
به على فصل مجهول الماهية وكذلك الحساس والمتحرك بالارادة فظهر مما ذكرنا انه لا حاصل لما سماه التحقيق
وحل مشكل المشهور فيما هو معظم اركان الحكمة وههنا احوال اخر والضبط في تقريرها وتحريرها ان يقال ان

ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان والنامي والكاتب والضاحك الى غير ذلك
وليس نسبة هذه المفهومات المتعددة كالجوهر والجسم اليها على السوية بل منها ما هي خارجة عنها عارضة لها كالماشي
واخواته ومنها ما ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التي هي ليست خارجة عنها لا شك انها امور
متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان يكون صور الشيء الواحد
في حد ذاته او الاشياء متعددة الماهية وعلى التقدير الثاني اما ان يوجد تلك الماهيات المتعددة بوجودات
مختلفة او بوجود واحد فههنا احتمالات ثلث لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل منها طائفة الاحتمال الاول
ان يكون تلك الصور لشيء واحد لا تعدد في ذاته ووجوده بل هي امر بسيط ذاتا ووجودا انتزع العقل منه باعتبار
شتى هذه الصور التي [illegible] وهذا القول بان الاجزاء المحمولة هي عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان
جعلها في الخارج هو بعينه جعله فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن فقط الاحتمال الثاني ان يكون تلك الصور
لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب
ماهية لا وجودا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وعلى كل واحد من هذه الاقوال اشكال اما القول الاخير
ففيه ان التركيب ح يكون من اجزاء متمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود ومثل هذه الاجزاء يمتنع حملها
على المركب منها بالمواطاة وكذا حمل بعضها على بعض فان الشيء المجتمع من الاشياء المختلفة الذات والوجود يمتنع ان يقال
انه هو بعينه هذا الواحد او ذاك الواحد ويمتنع ان يقال لبعضها هو الآخر منها فان المتغايرين في الماهية
والوجود وان فرض بينهما اي ارتباط امكن لا يصح ان يقال احدهما هو الآخر بعينه بديهة واذا سقط ما
تمسك به هذا القائل من ان هذه الاشياء اجتمعت وحصلت منها ذات واحدة وحدة حقيقية
صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض واما القول الثاني وهو القول بتغاير الاجزاء المحمولة ماهية لا
وجودا ففيه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه
في محال متعددة وان قام بمجموعها لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما القول الاول
وهو القول باتحادها ماهية ووجودا ففيه ان الصور العقلية التي تعد لا يجوز ان تكون مطابقة لامر
بسيط وحده بعدم مع جوازه هذا القول هو المنصور وعليه المحققون قوله بل جعل كل منهما في الخارج هو
بعينه جعل الاجزاء وجعل المركب بعينه جعل الاجزاء وذلك لانها لا تحدث في الخارج مع المركب ولجعل الاجزاء
ماهية ووجودا وكذلك الحد بعضها مع بعض ثم تصور فيها بحسب الخارج الا جعل واحد هو بعينه جعل
المركب وجعل الاجزاء ولم يرد ان الجعل ليس الا جعل واحد مع تعدد الماهية لاستلزامه احد الامرين المذكورين فيما ذكر اشار الى القول

ما حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة
ووجود الكل بدون اجزائه ١٢
الاول

الاول فلينا مل قوله ومعنى كونها جزئي الماهية كونها جزء حدها في الذهن ان قيل الحد والمحدود متحدان في
الحقيقة كان واحد منهما كان جزءا للآخر قطعا فالصواب ان يقال ومعنى كونها جزئي الماهية كون لفظها جزءا من
اللفظ الدال على حد الماهية اجيب بان الحد انما اعتبر التفصيل كانت نسبة كل واحد من الامور المفصلة الى المركبة
فلا يصح حمل شيء من تلك الامور على المحدود الان فان الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه كما سيأتي بيانه ان شاء الله
واما بالنسبة الى الماهية الملحوظة اجمالا فلا يلاحظ جزئيته له بل يوحد الامور من حيث هي فيكون محمولة على الماهية
كما سيأتي ايضا وهذا القدر من الاختلاف بين الحد والمحدود لا يوجب اختلافهما في الحقيقة بل هما متحدان حقيقة
ويختلفان بذلك الاعتبار الموجب لامتناع الحمل على احدهما دون الآخر قوله ولما عبر عنه بفصل هو قابض للبصر لما
كان الفصل المميز له عن البياض مجهول الحقيقة دل عليه بعارضه الذي هو قابضية البصر على قياس ما ذكر في الناطق وطابق
قوله ولقائل ان يمنع الملازمة يعني قوله ولو كان للون وجود مستقل ولقابض البصر ايضا وجود آخر لجاز
كون اي فصل كان باللون وحيث كان طلب الملازمة مسندا عليها كان المنع راجعا الى بعض مقدمات
دليلها وان تغاير وجودي اللون وقابض البصر لا ينافي كون اللون في وجوده الخاص بوجود القابض واذا
جامع اللون فصلا او كان موجودا بوجود خاص او مشروطا بذلك الفصل الآخر قوله يمنع انتفاء التالي وهو قوله
لجاز تحقق اي فصل كان باللون فانه يجوز ان يتعاقب على اللون فصول مختلفة ويكون هو مع كل واحد من تلك الفصول
نوعا آخر من اللون كالهيولى التي يتعاقب عليها صور نوعية قوله وقيل ان جنس السواد المحسوس لا يتميز
عن فصله في الخارج هذا دليل ثان على عدم تميز الجنس عن الفصل في الوجود الخارجي واي وجها الحمل مرتب
كالدليل الاول قوله يلزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين فيقال لم لا يجوز ان يكون الامر كذلك
لكن يشتبه امتزاجهما لا يميز بينهما فيتوهم ان هناك احساسا واحدا قوله اذ لو كان لكل وجود في الخارج هذا
هو الدليل الثالث على اي وجها الحمل وهي الوجود وهو المرضي وقد سبق تحقيقه قوله اجيب بان باعتبار
الجنس مع قطع النظر عن الوجود الخارجي انما هو في العقل فيه بحث لاستلزامه جواز حمل الاجزاء الخارجية كالجدار
والسقف على المركب كالبيت اذا قطع النظر عن الوجود الخارجي ولا شك في بطلانه اذ لا يصح ان يقال البيت
هو السقف ولا ان يقال البيت هو الجدار سواء قطع النظر عن الوجود الخارجي او لم يقطع فالصواب في الجواب ان يقال معنى
الحمل في الاجزاء المحمولة كما سبق الاشارة اليه ان المتغايرين مفهوما متحدان في الوجود الخارجي جعلا ونوعيا وهذا
المعنى لا يتصور الا مع التي يرد النفي في الوجود الذهني والا في الوجود الخارجي ثم يجب ان يقطع النظر في
حملها على الماهية النوعية عن الاوصاف العارضة لها في الذهن كما سيجيء هذا وقد اعترض الشارح بان قوله واما من
حيث هي هي موجودة لا يتحقق لها الا في العقل يناقض ما تقدم من ان الماهية لا بشرط شيء وهي الماهية من حيث هي هي

موجودة في الخارج قوله الجنس والفصل فيكونان مأخوذين من الاجزاء الى آخره هذا الكلام مشهور فيما بينهم ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها مأخوذة من موادها وصورها وقال بعض الافاضل ان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وبالعكس بل الماهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطة في الخارج وتحقيق ذلك انه اذا تركب شيء من اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء باسرها مجتمعة في العقل فلا شك انه يحصل ماهية ذلك المركب في العقل ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما كما ذكره الرئيس في الحكمة المشرقية فلو فرض ان لذلك المركب اجزاء محمولة فتلك الاجزاء المحمولة ان لم يشتمل على مجموع الحمولة لم يحصل منها صورة مطابقة لماهيته ضرورة ان الصورة المطابقة لها هي المنتزعة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها وان لم يشتمل على امر زائد فهي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الامر الزائد ان داخل في ماهية المركب كان الحد التام بل حقيقة المركب قابلا للزيادة والنقصان وهو ممنوع وان لم يكن داخلا في ماهيته لزم اعتبار الامر الاجنبي في الحد التام هف قال والحاصل انه لو كان للمركب اجزاء غير محمولة لكان مجموعها تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان اجزاء محمولة متغايرة لتلك الاجزاء بوجه ما لكان مجموع اجزاء المحمولة ايضا تمام حقيقة المركب في العقل فيكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه ممتنع لا يقال المركب من اجزاء غير محمولة يتركب من الحصة كالجزء الصوري من الامر المشترك بينه وبين غيره كالجزء المادي فالمشتق من الجزء الخاص يكون فصلا و من الجزء المشترك يكون جنسا فكل مركب خارجي يكون مركبا في العقل من الجنس والفصل وان لم يكن العكس الكلي لازما لانا نقول الاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية لانه اعتبار خاص مع نسبة ما خارجة عن مفهوم الكلي لان النسبة بين شيئين خارجة عنهما والجزء مع الخارج يكون خارجا ثم الاشتقاق يصح لكل فقط انتهى كلامه وهذا هو الحق لقواعدهم التي بنوا عليها احكامهم وان لم يطابق [illegible] لكنهم قد يتسامحون في الامثلة قوله لان الاجزاء اي مسح اما ان يكون بعضها اعم الاولى ان يقال الاجزاء [illegible] اما ان يتصادق اولا والثاني المتباينة كما ذكره بعضهم والاول المتصادقة وهي اما ان يتساوى او يكون بينها عموم والاول المتساوية والثاني المتداخلة فان قيل المراد بالمتباينة منها ما لا يكون بعضها اعم من بعض فيدخل فيها المتساوية فلا حاجة الى عدها قسما برأسها قلت كان ينبغي ان بعد المتساوية في اقسام المتباينة ومنهم قال الاجزاء ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة وحد المساوية فتنبها بينها قوله فان الاول فالعام الجنس والخاص والفصل فان الفصل مقوم للجنس كما هو المشهور وسيأتي تحقيقه وجاز تجري الصفة للجنس فانه اصل [illegible] والفصل [illegible] قوله كالموجود المقول على المقولات العشرة فيقال مثلا الجوهر الموجود فهذا المفهوم مركب من موصوف خاص وعارض عام والموصوف مقوم لعارضه قوله بها مثل النوع الاخير لتخصيص النوع الاخير لوضوح الامر فيه والا فكل ماهية تركبت مع عارضها الخاص بها المفارق

كان م

مثال لما هو عدده قوله من الشيء المأخوذ مع احدى علله او من الشيء المأخوذ مع احد معلولاته فيشمل العلة والمعلول منفصلا عن تركب الشيء مع علته يستلزم تركب الشيء مع معلوله فالتقسيم مستدرك واجيب بان المقصود كما ينبئ عنه العبارة هو انه اما ان يعتبر ذات المعلول من حيث عرضت لها اضافة الى العلة او تعتبر ذات العلة من حيث عرضت لها اضافة الى المعلول فلا استدراك اصلا قوله مثل العطاء فانه فعل معروض بالفاعل يعني ان مفهوم العطاء قد اعتبر فيه ذات باعتبار اضافته الى الفاعل فالداخل في مفهوم العطاء هو الاضافة الى الفاعل دون ذاته لكن لا يتعقل الاضافة بدون تعقله وقس على كثير من الامثلة قوله او مع علته المادية كالافطس الذي هو ذو تقعير في الانف الاولى ان يمثل بالفطوسة التي هو التقعير في الانف اذ قد اخذ فيها الشيء الذي هو التقعير مع قابله الذي هو الانف واما ذو التقعير فليس الانف قابلا له بل لما اضيف اليه قوله اما ان يكون كلها وجودية الوجودية التي لا يكون في مفهومها سلب العدمية التي يكون في مفهومها سلب وظاهر انه لا يجوز ان يكون جميع الاجزاء عدمية لان السلب لا يتصور الا مع ايجاب قوله كالجسم المركب من الهيولى والصورة قد يقال هو مركب من الشيء مع علته الصورية او مع من الشيء علته المادية فلا يكون المثال مطابقا لاقسام المقسم للجملة فان قيل هو مدفوع بما عرف من ان المراد من تركب الشيء مع احدى علله ان يؤخذ من حيث عرضت له اضافة الى احدى علله وليس الامر فيما كذلك اذ ليس الجسم عبارة عن الهيولى التي فيها الصورة ولا الصورة التي في الهيولى بل هو عبارة عن مجموعهما معا قلنا فكذا ينبغي ان يكون المراد من تركيب الشيء مع غيره علله او معلولاته ان يوجد من حيث عرضت له اضافة الى ذلك الغير وليس الامر في الجسم والعدد والعقد والبلقة كذلك فلا يكون هو الامثلة مطابقة للمتنازع فيه قوله ومن الترتيب الذي هو اضافي يعني به الترتيب قطع الخشب على وجه يحصل به الصورة السريرية واعلم ان عن الاقسام انما هي للماهية مطلقا اعم من ان يكون اعتبارية او حقيقية واما الماهية الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجودة ولا يجوز بينها العموم من وجه والمساواة على ما قيل من انه يجوز تركب ماهية من امرين متساويين وما ذكروا من ان الدليل على حيوان فلا يتم قوله اجزاء الماهية قد يوجد من حيث انها مواد تمام هذا الكلام يتوقف على ما ذكره جار في الاجزاء مطلقا سواء كانت متميزة في الخارج اولا وليس الامر كذلك فان الاجزاء المتباينة في الوجود الخارجي لا يمكن ان يوجد محمولة موضوعة للجنسية والفصلية لوجوه على ما سبق تحريره بل ما ذكره تفصيل وتوضيح لاحوال الاجزاء المتميزة في الذهن فقط فان هذه الاجزاء لها اعتبارات اذ قد يوجد الحيوان مثلا تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه واخرى بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط شيء ان يؤخذ بشرط ان شيء كان كالناطق والكاتب مثلا معنا وان يوجد فيه ما من شأنه ان يدخل فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا تحصل ولا تتعين الا بفصل ينضم اليه فيحصل ويكمله و

مع ع

يوجد من

ويكون ذلك الفصل واجلا فيه من حيث انه محصل ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط شئ ولذلك يقال الجنس بشرط شئ هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق هو عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس صدا وليس معنى اخذه بشرط لا شئ انه يكون محرّا عن كل شئ على ما ذكر في مبحث الجزء بل معناه ان يوخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث هو بهذا الاعتبار يكون واحدا منهما جزء له وجزء الشئ من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه بالمواطاة ولا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شئ جزء ومادة لما تركب عنه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من احد شئ معه في الاول اعني اخذه بشرط شئ يوخذ مع ذلك الشئ من حيث هو داخل كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شئ يوخذ معه ذلك من حيث زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شئ فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشئ اي لا احد شئ معه من حيث داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يوخذ من حيث هو فيكون صادقا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق والاجزاء الذهنية قد يوخذ من حيث انها محمولات فيعرض لها الجنسية والفصلية وقد يوخذ من حيث انها اجزاء ومواد فلا تكون محمولة عليه واما الاجزاء الخارجية فلا يجري فيها اخذ ما محمولة قطعا فلا يعرض لها الجنسية والفصلية اصلا **قوله** من حيث ان اللفظ الدال عليها جزء لحدها اي جزء اللفظ الدال على حدها وقد ذكرناه من قبل **قوله** وبحيث لو انضم اليه معنى ما هو خارج عنه من مبدا الحس او مبدا التغذي او مبدا ونحو ذلك لتحقق معنى الحيوانية ومعنى كونه مادة ومدا هو اخذ الجسم بشرط لا شئ **قوله** وان اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان يتعرض لشئ آخر اصلا هذا هو اخذه هو لا بشرط شئ ولم يتعرض لاخذه بشرط شئ لان المقصود بيان جهتي الجزئية والمحمولية وان احدهما عين الاخرى وزيد فانطقه ان الجزء الخارجي لا يحمل اصلا وان الجزء الذهني لا يحمل من حيث هو جزء قطعا بل بحيثية اخرى **قوله** لا يقال الانسان جسم مثل تشبيه يرد على حمل الاجزاء الماهية عليها **قوله** المراد به امر ثالث واتحادهما في الوجود وان الانسان مغاير للجسم في الماهية لكنهما يتحدان في الوجود والذات اقول ان اراد ان مفهومي الانسان والجسم متغايران في الذهن لكنهما يتحدان في الوجود الخارجي وان ماهية الخارجية فلا يرد عليه ما ذكر من عروض الوجود الواحد لماهيتين بل يرد عليه ما تقدم من كون صورتين عقليتين مطابقتين لامر بسيط في الخارج وان اراد انهما متغايران في الماهية مطلقا ويتحدان في الذات اي الماهية باعتبار الوجود الخارجي فعليه ما ذكر من ان الوجود الواحد قائم بكل واحد من الماهيتين كان ذلك قيام العرض الواحد بمحلين لان البديهة لا تفرق بينهما بل تجزم بان الحال

[Margin note:] غير مدام ير وان هذا الاعتبار مستغن عن الانضمام بل لا بد فيه من ان يضم اليه

الواحد بالتشخص لا يقوم بكل واحد من المحلين سواء كان ذلك الحال عرضا او لم يكن وان قام بمجموع الماهيتين معا فيما واحد كان الحال اللازم منه وجود الكل بدون وجود اجزائه لا قيام واحد بمحلين وقد اشرنا الى ذلك كله في مباحث الاجزاء المحمول **قوله** فان الوجود ليس بعرض قد عرفت ان هذا التحدي ينفعنا واما قوله لما زعموه لي من هذه المتقومة في العقل من امرين فان اراد به ان تلك الماهية بسيطة في الخارج وان كان في مركبة في العقل فقد بان ان الوجود الخارجي ليس عارضا لماهيتين سواء كان عروض الوجود الخارجي للماهية باعتبار قيامه بها في الخارج او في الذهن بحسب نفس الامر وان اراد به ان تلك الماهية مركبة في الخارج فقيام الوجود الخارجي الواحد بالشخص بجزئيها المعرض لها مع لاستلزامه اما وجود الكل بدون اجزائه واما قيام الواحد بالشخص بمحلين هذا وقد اعترض على قوله بل عروض الوجود لا يتصور الا في العقل بان احد الامرين لازم اما عدم الماهية في الخارج او قيام الوجود بها في الخارج فهو الامر الاول وان كانت موجودة فيه ولا شك ان كونها موجودة في الخارج بوجود في العقل غير معقول فيكون موجودة في وجود في الخارج فذلك الوجود ان قام بنفس الماهية فهو المطلوب وان لم يكن وجود تلك الماهية التي فرضناها موجودة به لان صفة الشئ لا تقوم بغيرها ولا يتعين تعين قيامه بتلك الماهية وهو الامر الثاني وانت خبير بحل مثل هذه الشبهة ونظائرها بما قد حققنا من قبل وقد قررناه لك تقرير انقلبك على ذكر منك تتعوذ بالعجز عن المضايق فيه راعظيم **قوله** والحاصل ان الجزء من حيث انه جزء يكون له وجود نبين لك ان الجزء المحمول جزء في الذهن فقط وله بهذا الاعتبار وجود متقدم على وجود الكل في الذهن وليس هو بهذا الاعتبار محمولا بل باعتبار اتحاده بحسب الخارج مع المركب وجودا وذاتا وان الجزء الخارجي لا يتصور حمله على المركب فلا يمكن ان يثبت وجود خارجي له باعتبار وجود متقدم على وجود المركب وباعتبار آخر ليس له ذلك كما يوهمه به اطلاق الشارح كلامه على سنن ما تقدم منه **قوله** الجنس والفصل اذا نسبا الجنس والفصل اللذان هما جزءان عقليان اذا نسبا الى المادة والصورة اللتين هما جزءان خارجيان كان الجنس كالمادة في ان الشئ اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشئ حاصل معها بالفعل **قوله** على ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء مختلفة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة الجنس في الذهن ومعنى التعين وزوال الابهام والتحصيل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو هو موصوف بتلك الصفات وعليته لهذا المعنى بديهة بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج لتغايرهما في الجعل والوجود ولامتناع حمل الجزء بالمواطاة **قوله** فلا يحتاج الا الى فصل يقبل لتقسيم فصل وامتيازه عما يشاركه في الجنس وهو ما يحتاج الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها

بجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا التفصيل بل لتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل قوله كان احد السبعة او احد التسعة المشهورة من المقولات العرضية والتسعة هي الكم والكيف والسبعة والترديد اشارة الى المذهبين المشهورين كالسبعة ذكرها مع ثالث ذهب اليه بعضهم قوله وح لا يكون مندرجا تحت جنس وكذا الحال في الفصول الاخيرة من الماهيات المندرجة تحت الاجناس العالية فانها غير مندرجة ايضا تحت جنس لتركبها من امرين او امور متساوية قوله وانما يلزم ذلك ان لو كانت الاعراض منحصرة في التسعة او الثلثة وهو ممنوع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية للاعراض في التسعة او الثلثة والنقض بجواز انحصار الاجناس العالية في احدها مع وجود اعراض كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس قوله وانما يلزم ذلك ان لو كان الجوهر ذاتيا لما تحته وتخصيصه بقوله كان كل من الامور المتساوية اما جوهرا او عرضا ان اراد به انه اما عين مفهوم الجوهر او عين مفهوم العرض فالحصر ممنوع لان الاشياء الكثيرة ليست منحصرة في عين هذين المفهومين وان اراد به انه لا بد ان يصدق عليه احدهما فهو مسلم لكن لا يلزم من صدق مفهوم الجوهر على ما هو جزء له ان كان ذاتيا له بل جاز ان يكون عرضيا له فلا يلزم كون الجوهر جنسا له بل يلزم صدقه على جزئه صدقا عرضيا ولا استحالة فيه كصدق الانسان على اوائله لكونه لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممنوع بل اي جنس كان جزء ان الجنس انما هو للانواع صادقة على فصولها صدق الوصف العام قوله قيل على تقدير تركب الماهية من امرين متساويين لا يكون شيء منها فصلا لها لما تقدم ان حاصله امتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبانها وهذا التسليم لجواز تركبها منها وبيان لامتناع كون شيء منها فصلا لها بالمعنى المعتبر في الفصول المنوعة وعلى هذا انها ايضا تتم المطلوب وهو ان ما لا جنس له لا فصل له وتفصيل ما ذكر ان الفصول المنوعة اعتبر فيها امور ثلثة الاول التمييز والثاني التعيين وازالة الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية ولا يتصور شيء منها في الامرين المتساويين لما تركب منهما اما التمييز فلان تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كان [illegible] ايضا ممتازة بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا اولى عن المشاركات في الوصف اولى من عكسه وايضا تميز الجزء لتلك الماهية يستلزم الدور كما ذكر واما التعيين والتحصيل فانهما فرعان على امر مبهم يتردد بين ماهيات لا يتحقق على تمام ماهيته منها وذلك مفقود فيما يتركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في كل الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المعتبر في الفصول المنوعة بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له لفظ الفصل بازائه قوله وفيه بحث النظر ان المعتبر في الفصول المنوعة هو

منه رحمه

هو التمييز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهوم كونها فصولا مغايرة لكون تلك الفصول منضمة الى امور غير محصلة ثم ذلك التمييز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بتمييز الجزء لها كما ان امتيازها بما هو احد الجزءين غير امتيازها بالاخر او قلت انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها بالاجزاء واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لتلك المعنى حقيقة قوله فكان علته لتميزها او يقال ما ذكر معنى كون الاجناس فصولا ايضا وجوابه مشهور في الكتب وهو ان كون الجزء علة للتمييز الذاتي غير كاف في كونه فصلا بل لا بد مع ذلك ان لا يكون تمام الماهية المشتركة نعم ما ذكر من توقف حقيقتها على تحقق جزء ما لا ينافي كون الماهية علة قريبة لامتيازها لكنه لا يجدي ايضا لان الشارح بصدد المنع والسند بالسند اليه قوله وايضا هذا الكلام قائم بعينه في الفصول المنوعة قد يقال اشير فيما سبق الى الفرق بان الماهية المفروضة ممتازة بنفسها فاذا اخذت ممتازة عند العقل بخلاف الماهيات التي لها فصول منوعة الا ان هذا الفرق لا ينفع لان تعقل الاختصاص موقوف على تعقل الماهية بحيث تمتاز عما عداها فيلزم ههنا الدور ايضا فما يجاب به هنا يجاب به في الماهيات التي لها فصول منوعة يجاب به عنها قوله سواء كان الامران او الامور المتساوية مأخوذة من اجزاء خارجية او لم يكن هذا الترديد بناء على تجويز اخذ الاجزاء المحمولة من الاجزاء الخارجية وقد عرفت ما فيه قوله وح يكون النوع الواحد عرضين وكذا ان يقول رد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون بعض اجزاء النوع جوهرا فلا يكون مركبا من عرضين وله ان يقول فح يلزم ان يكون النوع الواحد عرضا وجوهرا وهذا استحالة بل اشد استحالة قوله لانا نقول كل واحد من العرضين اما ان يكون غنيا عن الاخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية واما ان يكون محتاجا فينقض هذا الدليل بنحو البلقة والعدالة والشجاعة فانها انواع يتركب كل منها من اعراض متعددة والجواب ان المراد ذاته لا يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وكل واحد مما ذكرتم واحد وحدة اعتبارية فلا يكون المدلول متخلفا عن الدليل في هذه الصورة فلا نقض ح قوله فيلزم الدور انما يلزم الدور اذا اتحدت جهة الاحتياج واما اذا تعددت فلا دور قوله والثاني يقتضي ان لا يلتئم منهما شيء واحد لا يلزم من عدم الحلول عدم الاحتياج لجواز ان يكون احدهما شرطا لوجود الاخر او لحلوله في المحل ومشخصه لموضوعه لا بد لنفي ذلك من دليل واذا لم يسلم عدم الحلول عدم الاحتياج ثم يقتضي عدم حلول احدهما في الاخر ان لا يلتئم منهما حقيقة واحدة لان الالتئام لا يقتضيه من احتياج بعض الاجزاء الى بعض دون الحلول فانه ليس بواجب ويجاب بما ذكره الشارح في خواص الوجوب الذاتي من ان احد الجزئين اذا لم يحل في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة فالحق [illegible] هذا المعترض بتصدير في امثال هذه المقامات

على الضرورة فعليك بالتامل قوله فلا يكون المجموع عرضا واحدا حقيقيا بل اعتباريا ونظيره الماهية المركبة
من جوهر كالجسم وعرض حال فيه كالبياض فان وحدتها اعتبارية قطعا على ما مر جوابه قوله وذلك لان الحال
متقوم ح بالمحل الموضوع فاذا حصل الجزء الاول موضوعه ثم حل فيه والا لزم انتقال العرض فقد يقال انا لا نم
ما ذكرتم من الانتقال لو احتاج المحل الى الحال من حيث انه حال في الموضوع متقدما على المحل وحلوله فيه اي في
اما لو فرض احتياج المحل الى ذات الحال لا من الحيثية المذكورة فلا يلزم ما ذكر لجواز ان يكون حلول الحال في
الموضوع باعتبار كونه حالا في المحل الذي هو حال في الموضوع الذي فلا يكون هناك حلولان بل حلول واحد ينسب الى
المحل اولا وبالذات والى الموضوع ثانيا وبالعرض قوله فانه اذا كان الحال متقدما بالذات الخ هذا انكار لما
لما تقدم من زيادة الاحتياج وفيه ان الحال اذا احتاج الى المحل كان ذات الحال متقدما ذاتيا ولا يلزم من
ذلك ان يكون حلول الحال متقدما ايضا على ذلك المحل ليلزم منه ان يكون له حلول في الموضوع متقدم على
المحل فلا يجوز حلوله فيه لئلا يلزم الاشتغال كما اشرنا اليه آنفا قوله والا لزم تقوم الجوهر بالعرض وتقوم قبل
ان وصل قائم على الشيء الحالة فان قلت يلزم من تقوم الجوهر بالعرض كون الجوهر عرضا وذلك لان الجوهر ح مفتقر الى
جزئه المفتقر الى الموضوع فيكون هو ايضا مفتقرا الى الموضوع فيكون عرضا وهو خلف قلت انما يلزم ذلك ان لو لم يكن
العرض الذي هو جزؤه قائما بجوهر هو الجزء الاخر منه فان احد الجزئين اذا قام بالاخر كان المجموع قائما بنفسه
لا بموضوع كالاشخاص الجوهرية التي تركبت من ذوات جوهرية وتشخصات عرضية بل تقوم الجوهر بالعرض
على ان يكون جزءا له محمولا عليه مواطاة ولا بعرض قائم بذلك الجوهر كما مر قوله والثاني يقتضي ان لا يحصل منهما
ماهية واحدة ورد ذلك بالمنع فان عدم الحلول لا يستلزم الاستغناء من كل وجه وبانه منقوض بتركب الانسان
من النفس والبدن مع ان احدهما غير حال في الاخر وقد عرفت جوابه قوله والاول يقتضي ان يكون المركب منهما
جوهرا لكون الجوهر جنسا له وذلك لان السيد قرر ان كل جزء من اجزائه جوهر وان بعضها حال في بعض والجوهر من
الحال هو الصورة والجوهر المحل هو الهيولى فيكون المركب منهما جسما والجوهر جنس له وقد يمنع انحصار المركب من جوهر
حال ومحل في الجسم ولا يلزم كون الجوهر جنسا لغير الجسم فان قلت معنى كلامه ان المركب لما كان جوهرا كان
الجوهر جنسا له لانه جنس لما تحته من الجواهر قلت فح كان يكفيه ان يقول واذا كان تلك الماهية جوهرا كان
الجوهر جنسا لها فلا يكون مركبة من الامور المتساوية ولا حاجة الى باقي المقدمات الا ان يقصد مبالغة في كونها جوهرا
بحيث اولها يتضح كون الجوهر جنسا لها زيادة ايضاح والصالحة عليه قايل من انه انما يتم اذا كان الجوهر جنسا
بجميع ما تحته وهو ممنوع قوله فيكون غنيا في العقل من الاخر مع ذلك بان انتفاء الاحتياج على النحو المذكور لا يستلزم
الاستغناء لجواز الاحتياج على نحو اخر فلا بد لنفيه من دليل وايضا هذا كاف وما في المقدمات من اول الدليل
الى منتهاها مستدرك فيقال لا تركيب ماهية

ماهية حقيقية من اجزاء محمولة متساوية كان كلا منهما مستغنيا عن الاخر في تحصله فلا يلتئم منهما ماهية واحدة في العقل
قوله لا ما يقول الامور الاعتبارية على نوعين وقد سبق اشارة اليه لان الخارج اخص من نفس الامر مطلقا وان
الذهن اخص منهما من وجه فالثابت في الذهن قد يكون ثابتا في حد نفسه مطابقا للواقع وهو الذي سماه
اعتباريا حقيقيا وقد لا يكون كذلك وهو الذي سماه اعتباريا فرضيا والدليل هنا ان الاجزاء المتساوية
لا يلتئم منها في نفس الامر ماهية واحدة وحدة حقيقية سواء كانت تلك الماهية متحققة في الخارج او في الذهن وما ذكر
من الدليلين يثبت ولهما واما الماهية المركبة الاعتبارية الوضعية فلا يكون وحدتها الا اعتبارية فلا اعتداد بها
ولا فائدة في اعتبارها قوله وان تخصص به يكون ما عداه لا مدخل له في التخصيص فلا يكون فصلا اعترض عليه
بانه لم لا يجوز ان يكون فصلان تامان لكل منهما قوة التخصيص التام منفردا فيتعين على جنس واحد ايهما لحقه كان
كافيا في تحصيله نوعا واحدا والجواب ان المقصود مما ذكرنا انه لا يكون لجنس واحد في ماهية نوعية
فصلان تامان يحصلانه ويحصلانه ذلك النوع وما يستدل به واف بهذا المقصود لانه اذا تخصص احدهما
وحصله ذلك النوع فقد حصل بهما تلك الماهية النوعية فصار الاخر فصلا خارجا عنها لا فصلا مقوما لها وما ذكره
المعترض هو جواز ان يكون لجنس واحد فصلان تامان يحصله احدهما نوعا ويحصله الاخر نوعا اخر وذلك
مما لا نزاع فيه ولا شبهة في وقوعه قوله والفصل قد يكون له جنس قد عرفت ان الاجزاء المحمولة
لا يكون احد منها من اجزاء غير محمولة ولا من عرضيات خارجية او ذهنية ولا معنى لاحد الاجزاء المحمولة من الاجزاء
المحمولة فالفصل لا يكون له جنس بوجه اصلا لكنه اشتهر ذلك في كلامهم قوله وربما لا يدل على المبدا المقوم
هذا على تقدير جواز اخذه من مبدأ واذا قلت انه لا يجوز فيقال هكذا وربما لا يكون ماهية الفصل الحقيقي
معلومة الا باعتبار عوارضها فيدل عليها باقرب عوارضها ويوضع مكانه ويطلق عليه الفصل مجازا كالنطق
فانه وضع مكان الفصل الحقيقي للانسان الا انه اقرب اليه من باقي عوارضه كالتعجب والضاحك واذا
اشتبه الحال في تقدم احد العارضين على الاخر يوضعان مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة وقد قيل ان
الحساس متقدم على الحركة الارادية لان الحساس ادراك والحركة الارادية متوقفة عليه قطعا دون العكس ولذلك
ذهب قوم وان كانوا مخطئين الى خلو بعض الحيوانات عن الحركة الارادية كالاصداف والاسفنج فقد
جوزوا انفكاك الادراك عن الحركة الارادية هناك ولم يذهب احد الى جواز انفكاك الحركة الارادية
عن الادراك في شيء من الحيوانات وفيه انه ليس كل ادراك متقدما على الحركة بل بعضه فكذا البعض الحركة متقدمة على الادراك اذ ربما
يحرك الانسان الى شيء ليدركه ثم ان الحركة الارادية موقوفة على الادراك مطلقا لا على الاحساس فلم يظهر لاحدهما تقدم
على الاخر قوله ولكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة معنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون
احدهما جنسا للاخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه

وذلك ظاهر او عموم مطلق ويكون الاعم عرضا للنوع الذي يكون للاخص جنسا للماهية بالقياس اليه او مساواة ويكون احدهما بكمال
عرضا للاخر ذاتيا لدى الانواع التي بازاء الماهية وبالعكس اذ لو كانا ذاتيين لجميع الانواع كان مجموعهما
جنسا واحدا للماهية **قوله** لا يتحصل بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان
الجنس في التحصل صار من حيث انه متحصل بالتحصيل نوعا من ماهية قطعا وليس بما هو خارج عن التحصل الذي هو كل
الجنس في التحصل الذي هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا
لها والتقدير بخلافه ويلزم ان يتحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الاخر اذ لا ثالث هناك يشاركهما في تحصيله
ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الاخر الا باعتبار تحصله بنفسه فيكون
تحصيل كل منهما علة لما هو علة لتحصيل الاخر فيلزم الدور وبما قررنا به كلامه يندفع عنه ما قيل من ان اراد بالتحصيل
ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم انه لا يحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر
قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان اراد بالتحصيل التقوم وتحقق الحقيقة
فلا نم توقف كل منهما على الاخر بل الماهية المركبة من الاجزاء الثلثة متوقفة عليها فلا دور ايضا ولو صح ما ذكره
لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ يا حدها مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا يتحصل الحقيقة
ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول فيتوقف كل من الاول والثالث على صاحبه بل نقول الفصل يحصل طبيعة
الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله ويندفع ايضا ان اللازم مما ذكره
ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور ونعم يتجه ان ذلك المقدر
انما يتم اذا كان الجنسان متساويين في الابهام واما اذا كان احدهما اشد ابهاما كما كان يكون اعم
مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان
يبنى على ان الماهية لو كان لها جنسان في مرتبة لكان لها محصل يتحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء
كان الفصل المحصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة هف **قوله** اذ يجوز
ان يكون لماهية واحدة جنسان او اجناس مترتبة بعضها في بعض بان ترتب الاجناس لماهية واحدة بان
يكون بعضها جنسا لبعض ويكون جميعها جنسا لتلك الماهية على مراتب مختلفة في القرب والبعد جائز لا كالجوهر فانه
على الجوهر مثلا ماهية مبهمة غاية الابهام مترددة بين المجردات والماديات فاذا انحصلت مثلا بالقابل للابعاد
زال عنها شيء من ذلك الابهام وتخصصت بالماديات لكنها مع ذلك التخصص والتحصل مبهمة محتملة للجمادات
والنباتات فاذا اقترن بها فصل الجسم النامي زال عنها شيء اخر من الابهام وبقيت مترددة بين النباتات
والحيوانات واذا اقترن بها فصل الحيوان زال ايضا شيء اخر من الابهام لكنها مع ذلك ايضا مبهمة محتملة
لانواع الحيوانات فاذا انضم اليها الناطق زال

زال عنها الابهام بالكلية وصارت ماهية تامة لا احتمال فيها بحسب الماهيات النوعية بل بحسب العوارض الصنفية
او الشخصية فهذه الماهية اعني ماهية الانسان قد ترتب لها اجناس من الحيوان والجسم النامي والجسم والجوهر
على مراتب من القرب والبعد وبعضها ايضا جنس لبعض اما قريب او بعيد كما هو مشهور **قوله** واذا ثبت
ان ما لا جنس له لا فصل له يلزم منه انه لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل جعل قوله فلا تركيب عقلي الا منهما
متعلقا بما سبق من قوله وما لا جنس له لا فصل ومتفرعا عليه وبين وجه التفريع بانه لا امتنع تركيب
من اجزاء كلها فصول وظهر امتناع تركيبها من اجزاء كلها اجناس لزم ان يكون تركيبها من اجزاء بعضها
فصل وبعضها جنس وظهر ان لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل على معنى ان المركب العقلي يجب ان يكون
بعض اجزائه جنسا والبعض الاخر فصلا وذلك لظهور ان الانحصار للاجزاء العقلية فيهما على معنى ان كل جزء عقلي
فهو اما جنس او فصل وانما ارتكب على ذلك لان تفريعه على ما قبله ظاهر وهو ان يقال لما ثبت ان الفصل التام
لا يكون الا واحدا او انه لا يكون الا واحدا جنسان في مرتبة واحدة لزم ان لا يكون لماهية واحدة في
مرتبة واحدة فصلان تامان ولا جنسان بل فصل واحد وجنس واحد فلا تركيب عقلي الا منهما واحدا
اي غير متعدد من في مرتبة واحدة ضعيف لا طائل تحته **قوله** وكلاهما ط وذلك لان الكلام في الاجزاء المحمولة ولا
شك ان جزء الشيء لا يكون اخص منه مطلقا لا من وجه والا لامكن وجود الشيء بدونه وثبت ان الجزء المحمول
لا يكون مباينا قال ولا يجوز ان يكونا في مرتبة واحدة لما عرفت بل يجب ان يكون احدهما جنسا للاخر
فيكون اعم منه مطلقا فلا يتصور كون بعض تمام المشترك اعم منهما بواسطة الشركة بينهما بل لا بد في ذلك من
وجوده بدونهما ولا يكون هناك تمام المشترك لانه خلاف المقدر بل بعضه حيث هناك تمام مشترك ثالث
فان كان اعم ايضا لم يكن ذلك بوجوده في تمام المشتركين الاولين لان كل جنس لماهية واحدة يجب ان يكون
احدهما جنسا للاخر لما عرفت فلا يكون الاشتراك في شيء منهما موجبا لكونه اعم من كل منهما بل لا بد في ذلك من
وجوده في موضع اخر وهكذا فيلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه فيندفع
السؤال وينتظم الدليل في الماهيات المعقولة بالكنه التي يمكن تعقلها بالكنه كذلك **قوله** ولا بد من تناهيها
والا لزم التسلسل علله سؤال مشهور وهو ان الفصول علل والاجناس معلولات فاذا فرضنا غير متناهية
كان كل من تلك الفصول الا في الماهية علة لواحد من الاجناس التي لا تتناهى فلا ترتب بين الفصول انفسها ولا
بين الاجناس انفسها وهو ظ ولا بين احاد الفصول والاجناس لان الترتب انما يثبت حيث يكون كل
واحد من امور غير متناهية معلولا للسابق عليه وعلة للاحق به وليس الامر هنا كذلك اذ لا شيء من احاد الفصول
بمعلول ولا شيء من احاد الاجناس بعلة والبرهان انما قام على التسلسل في سلسلة مركبة من المعلولات والعلل بالتمام
فقيل في تقريره يمكن ان يراد بالتسلسل ترتب الاجناس بعضها

نفعلها بام

كذلك

بعض اي غير النهاية بناء على ان الجنس البعيد يجب كونه ح القريب لما عرفت والى اعلم فيترتب من الاجناس سلسلة
من العلل والمعلولات دون الفصل اذ ليس الفصل العالي ح الفصل السافل لكن يتمسك فيها بان الفصل التام في
كل مرتبة من مراتب الاجناس يجب ان يكون واحدا وحيث الاجناس متناهية كانت الفصول ايضا متناهية
وتحريره انه انما يتم ان لو كانت الاول الحولية متغايرة بحسب الوجود الخارجي والا فاللازم امتناع تعقل الماهية
بالكنه وقد يلزم ذلك كان الوجه الاول ايضا مبني على التغاير بحسب الخارج والا فلا علة بحسبه ويكون اللازم
امتناع التعقل بالكنه **قوله** فان مفهوم الكلي يعرض له انه كلي فيكون فردا من افراد مفهوم الكلي وحصة من حصصه
عارضا له ولا استحالة فيه على ما يأتي في عروض العدم للعدم **قوله** ويمكن ان يفهم الفرق بين هذا وما تقدم
هو ان المتقدم باعتبار ملاحظة عارض جنسها وهذا باعتبار ملاحظة جنسها وتفصيله ان مفهوم الكلي
جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس فيعرض له الكلية بالقياس اليها
فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض له لكن المطلق بالنسبة
الى الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من العارض والمعروض ويسمى كليا عقليا لمفهوم الكلي من حيث هو
في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل
وساير مفهومات الكليات هذا على الاول واما على الثاني فنقول ان مفهوم الكلي عارض لطبايع محصورة
فهو العارض يسمى كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته يسمى كليا طبيعيا والمجموع المركب منهما يسمى كليا
عقليا وانما كان الاول اولى لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق عليهما وهو لها
لغوله يجب بها وفي الثاني بغير ذلك كما لا يخفى وايضا المعنى الاول منه دقة وغرابة دون الثاني مع تقدم
ذكره عن كثب وقوله ينقسم الى هذه الثلثة فيه مسامحة في العبارة لان اطلاق الكلي على الكلي الطبيعي ما سبق به
والمنطقي والعقلي انما هو بالاشتراك اللفظي دون المعنوي فليس في المعنى الثاني ولا في الاول ايضا معنى مشترك
هو مدلول اللفظ الكلي يجعل مورد القسمة الى العارض وحده والى المعروض وحده والى المركب منهما بل المقصود
فيهما معا ان العارض يسمى باسم مقيد بقيد ويسمى بذلك الاسم مقيدا بقيد آخر والمركب منهما يسمى به مقيدا
بقيد ثالث فلا ينقسم في شيء من المعنيين **قوله** والفصل قد يكون عاليا وهو اعم الفصول المرتبة
بحسب العموم والترتب في الفصول على نهج ترتب الاجناس وعلوها فان العالي من الاجناس ح ومن السافل
منها وليس العالي من الفصول ح من السافل منها كما يشهد به الامثلة المذكورة بل انما يترتب الاجناس
في العموم والخصوص وكان بعضها ح البعض يترتب هناك فصولها في العموم والخصوص فقط فان ما ينقسم
نفسها اولا كان اعم مما ينقسم السافل كذلك وكان هو ايضا اعم مما ينقسم الاسفل لكن هذا انما يشهد
كلامهم موافقا لما حددهم وليس في قوله بينهما تحوال

عوال وسوافل ومتوسطات ما ينافي ذلك فلا وجه لما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل والتوسط هو ان يكون
الاعلى ح من ماهية الاسفل اذ لو اكتفى منهما بمجرد العموم لما تحققت اجناس عالية لان المفهومات
العامة كالموجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة ح للاسفل كالاحس فالاولى
الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل
وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل
النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل البسيط هو فصل بسيط ليس ح الفصل آخر وهذا
مما ليس له قدر وفيه فائدة ومع ذلك هو مردود بما قد صرحوا من ان جنس الفصل لا معنى له وتحقيقه في
موضعه وسنشير اليه **قوله** وهو سهل لان افراد الفصل اعم من افراد الجنس بل الجنس اذا كان مفردا
كان فصله المقسم ايضا مفردا على قياس ما عرفت ولم يتحقق لهما مثال في الوجود وقد مثلوا لهما بالعقل
وفصله المقسم له على تقدير كون العقل حقيقة محصلة بالماهية وكون الجوهر عرضا لهما **قوله** وذلك كالحساس
الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السمع والبصر فيقال هو الحساس ايضا نوع بالنسبة الى هذا
الحساس وذلك الحساس اعني حصصه الموجودة في افراده وعرض عام بالنسبة الى الناطق وخاصة بالنسبة
الى الجسم فاجتمعت الكليات الخمس في امر واحد بالقياس الى امور متعددة **قوله** بل الجنس محمول على الفصل
على معنى انه لازم معنى ان الجنس لماهية اذا قيس الى فصلها الذي في مرتبته كان عرضا عاما لازما له لكان ان جعلها
بالقياس الى جنسها خاصة له فليس شيء منهما محمولا على صاحبه حملا ذاتيا بل حملا عرضيا **قوله** فانه ان اشتركهما
في الماهية وجب ان ينفصل عنها بفصل بل ان امتياز الفصل عن الجنس والنوع بما ذكر مفصلا واما امتيازه
عن ساير الاشياء فاما بالماهية ان لم يشاركهما في جنس او بفصل آخر ان شاركهما في جنس وقد يقال جنس
الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع ما لعدم الاشتراك وحينئذ فان
كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما
كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل والا لم يكن المجموع فصلا للحقيقة
بل جزءا آخر وايضا لو كان الجنس وشيء من اجزائه داخلا في الفصل لزم ح واحد في الماهية مرتين وانه
وبذلك يظهر صحة ما ذكر من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بلا شبهة **قوله** كان الجنس اعم مطلقا
مما يضاف اليه هذا الحكم عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة
بين ما اضيفت هي اليه وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فيختص بالفصل القريب فان الفصل
القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا
ولا من وجه ولا اخص والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها

يكون اعم مطلقا من نفس بعين له ولا محذور في ذلك لانها تمتنع عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك قوله الماهية
النوعية من حيث هي نفس تصورها غير مانع الا ماهية الانسانية مثلا اذا تصورت لم تمنع الشركة فيها بل امكن للعقل
فرض اشتراكها وحملها على كثيرين وفرد منها كزيد مثلا اذا تصور لم يمكن للعقل فرض اشتراكه ولا شك في وجود
تلك الماهية في ذلك الفرد فلو لم يكن فيه وراء الماهية النوعية امر اخر لم يمكن الاختلاف بالمنع وعدمه فاذن لا بد
في الافراد الشخصية من امر زائد على الماهية النوعية يمنع الاشخاص عن فرض الاشتراك وهو المسمى بالتشخص قوله
فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمنع تصوره عن وقوع الشركة اي لم يكن ذلك الشيء بحيث يمنع تصوره عن
وقوع الشركة فلا يكون له ماهية يمنع تصورها من ذلك اعني التشخص فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون
العكس بناء على وجود الطبائع عند من يقول به فيكون التشخص منافيا للطبيعة ويجب ان لا اللتا وايا يلزم
اذا كان ذلك الاستلزام على وجه السببية كما مرت اليه الاشارة قوله لانا نقول كل ما هو موجود في
الخارج فله ماهية نوعية تصورها غير مانع من الشركة في نحو الكلية لانتقاضها بالواجب تعالى فانه موجود خارجي
وليس له ماهية نوعية يوضحها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم قوله يكون حاله منع
يمنع لجواز ان يكون لكل متشخص تشخص بحيث يمنع بذاته قبول الشركة فلا يكون هناك ماهية كلية ويكون مفهوم التشخص والتعين
من العوارض الصادقة على التشخصات المعينة كسائر المفهومات العامة قوله يثبت ان التشخص من الامور الاعتبارية وهو
من المعقولات الثانية فيقال عليه كيف يمكن ان يكون امر عقلي لا يطابقه شيء في الخارج مشخصا للماهية في الخارج ومميزا
لها في نفسها عن كل ما عداها بل هذا انما هو ما هو صريح العقل فليس تشخص الشيء في الخارج الا حالة حاصلة في الخارج دون
غيره وذلك ضروري وفيه نظر لان الموجودات الخارجية تجوز اتصافها بالامور العدمية وامتيازها بتلك الصفات
الصفات التي ليست متصفة بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى عما ليس باعمى ويكشف عن بطلانه ضرورة لم الحق ان حال
التشخص بالقياس الى الماهية النوعية كحال الفصل بالقياس الى الماهية الجنسية فكما ان الجنس والفصل لا يتميزان
في الوجود الخارجي كذلك الماهية النوعية والتشخص لا يتغايران فيه والا لامتنع الحمل بينهما ايضا ما التشخص من
الانسان مثلا اذا حصل عند العقل فصله الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى جنس و
فصل فهما بحسب العقل متغايران واما بحسب الخارج فمتحدان وجودا على قياس ما سبق تحقيقه هناك قوله
ويعود الجواب ان يقال التشخص من حيث هو متعلق بالمتعين اي من حيث انه متعلق بزيد ان العقل اذا لاحظ
التعين من حيث هو حال لمتعين وجعله آلة لتعرف حاله لم يكن حاله بهذا الاعتبار ان يلاحظ اشتراكه
بشيء اصلا في ذاتي ولا في عرضي يتصور امتيازه عنه بتعين آخر فلا يتسلسل في هذا الاعتبار واذا نظر اليه من
حيث هو موجود في الذهن وجعله ملحوظا في ذاته وجده مشاركا لتعين من التعينات في الماهية النوعية فيعرض له تعينا
او فان لاحظ التعين الثاني على الوجه الثاني اعترض له تعينا ثالثا

ثالثا وينقطع ذلك بانقطاع الاعتبار على الوجه الثاني في مرتبة ما من المراتب التي يمكن اعتبارها وقد يسلك
مسلك امثال ذلك مما يستغنى عن اعادته قوله وفيه نظر حاصله ان اريد بالتشخص ما هو معروض للتشخص فوجوده
في الخارج مسلم لكن وجود المعروض لا يستلزم وجود العارض وان اريد ما هو مركب من الماهية النوعية والتشخص
فلا نم وجوده في الخارج وكيف يسلم من ينكر وجود التشخص فيه واجيب عن ذلك بانا نريد بالتشخص والتعين
كزيد مثلا ولا شك في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق
عليه انه انسان فاذن هو انسان مع شيء اخر يسمى بالتعين هو الزيد فيكون موجودا ثم قيل واعلم ان النسبة
الماهية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل وقد اسلفنا لك تحرير هذا البحث بما يغنيك عن بعضها قوله والعدم
لا يكون عدما للشيء الا بعد ذلك لانه يستحيل فان العدم مع كونها عدمات معدومات في انفسها فلها
قوله فلا يلزم تماثل الحيثيات وعلى تقدير تماثلها واشتراكها في الماهيات لا يلزم من وجود بعضها وجود جميعها
لان المتماثلات يجوز ان يكون بعضها موجودا وبعضها معدوما كما تقدم قوله او ما لا يشك عدمه من العدم
الاطلاق اي يكون العدمان اعني الذي هو التعين وعدم الاطلاق مثلا فلا يجوز انفكاك احدهما عن الاخر كما
يظهر من قوله في تصور الانفكاك فان ان يوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم او بالعكس قوله
يلزم اشتراك جميع الافراد في ذلك المعنى بعين اشتراك جميع افراد التعين في ذلك المعنى الذي هو عدم الاطلاق او العدم
الذي يلازم الاطلاق فان كل واحد من التعينات يوجد فيه قطعا عدم الاطلاق وما يساوي عدمه قوله وفيه
نظر اما اولا فلما ذكرنا اولا في الاستدلال الثاني وهو انا لا نم ان التعين اذا كان عدميا كان عدما للشيء لجواز
ان يكون امرا معدوما في نفسه لا عدما للشيء قوله وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن لكل فرد تعين خاص هو الكلام
يظهر منه دال على ان فردا من افراد التعين له تعين آخر خاص به ومعروض للتعين الخاص به ممتاز بذاته عما يشاركه
في عروض التعين المطلق والاحسن من هذا ان يقال وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن كل فرد من افراد التعين امرا
خاصا في نفسه متميزا عن غيره من التعينات بذاته مع اشتراكها في عروض مطلق التعين الذي هو عدم الاطلاق او
ما يساوي عدمه على ذلك التقدير قوله اراد ان يشير الى ما به التشخص لا يبين من قال ان التشخص امر اعتباري
لا تحقق له في الخارج اصلا كان البحث عن علته في الخارج باطلا وانما يتصدى لبيان علته من يزعم كونه
وجوديا هكذا قيل ويدفع بان التشخص امر اعتباري لكنه انصف به موجود خارجي والموجودات الخارجية
اذا اتصفت بصفات عدمية احتاجت في اتصافها بها الى علل فيجب ان يبحث عن علة اتصافها بكونها متشخصة فالبحث
عنها انما هو عن علة اتصاف الماهية بالتشخص لا عن علة وجود التشخص في نفسه قوله لانه لما اقتضت الماهية التشخص
الى لما كانت الماهية مقتضية لتشخصها اقتضاء تاما لزم ذلك التشخص تلك الماهية فيتحصر نوعها في شخصها ولم يمكن ان يوجد لها
شخص آخر والا لا يتخلف عنها التشخص الاول فيتخلف المعلول عن علته التامة

الشخص م

يتطرق في ذلك المقام ... (marginal note, partly illegible) ... التشخص

ركه

كل

ويمكن ان

هذا اذا كان تشخص الماهية زايدا عليها وانفصله لا افتضاء واما اذا كانت الماهية متشخصة بذاتها ممتنعة
في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد اصلا وذلك قوي في نفي التعدد
من الانحصار المذكور كالاخص قوله وان كان ما به التشخص عين الماهية اي اذا لم يكن الماهية كافية
في اقتضاء تشخصها بل كان لغيرها مدخل في ذلك فلا بد هناك من مادة يستند التشخص اليها قوله وذلك
لان القابل نسبة الى الكل سواء فتخصيصه تشخصا معينا بالمعية دون اولى او بعد دون اولى ترجيح بلا
مرجح وذلك نسبة تساوي النسبة فان قوابل وجود الممكنات كلها مباينة لها وللكل فاعل نسبة خاصة الى منفعل فلم لا
يكون الحال في تشخصاته كذلك لا بد لنفي ذلك من دليل قوله لان المحل سابق على الحال فلا يكون الحال سببا لتشخصه
الظاهر في العبارة ان يقال فلا يكون الحال سببا له اي المحل الذي هو التشخص قيل انهم جعلوا مطلق الصورة علة للهيولى مع
انها حالة فيها فانتقض ما ذكروه من ان الحال لا يكون سببا للمحل قوله يستند التشخص الى المادة قيل اي
دليل قام على ان المحل لا بد ان يكون المادة الجسمية القابلة الاشارة الحسية مع انهم يدعون ذلك لانهم يجوزون
عليه ان يشخص العقول بما يناسبها والا لكان تشخصها بالمادة فلا يكون العقول مجردة الى غير ذلك من الباحث الموجهة
عليهم لا يجوز ان يكون محل غير المادة المذكورة كالموضوع للجوهر قوله فالمادة تتشخص بانضمام اعراض خاصة بها فالوا
اذا لم يكن الماهية كافية في تشخصها احتاجت فيه الى المادة فان كانت المادة متعددة بذاتها اي مختلفة بالماهية
تعددت افراد الماهية الحالة فيها بحسب تعددها كهيولات الافلاك القابلة لصورها الجسمية فان كانت واحدة
بماهيتها وذاتها فان لم يتصور فيها التعدد اذا تخلفه انحصرت الماهية الحالة فيها في شخص واحد بحسب انحصارها
فيه كهيولى فلك واحد حل فيها صورته النوعية فانحصرت في شخص واحد وان تواردت عليها الاستعدادات المتحالة بسبب اعراض
متفاوتة مكتنفة بها تعددت افراد الحال فيها كهيولى العناصر فانها وان كانت واحدة لكنها قد عرض لها
الاستعدادات المختلفة لاختلاف الصورة النوعية للعناصر الاربعة والمتعددة تعددت اشخاص كل واحد منها واعترض عليهم
بان المادة اذا كانت ماهية واحدة وجب ان يتشخص بما يتشخص به نوعها في تشخصها فلا يتعدد افرادها فكيف
يتعدد بسببها افراد ما يحل فيها ولكن يمكن اسناد تشخصها الى ما يباينها ولا ما يحل فيها لما ذكرتم بعينه ولا
الى ما يحل فيه كما سبق من لزوم التسلسل في الواد فاجازوا بان تشخصها بانضمام اعراض خاصة بها حالة
فيها مثل الاين المعين والوضع المعين والكيف المعين فيتعدد اشخاصها بسبب تلك الاعراض الحالة فيها فورد عليه انه
جاز تشخصها بسبب ما يحل فيها من تلك الاعراض فلم لا يجوز تعدد الاشخاص بسبب صفاتها العارضة لها فيتكثر افرادها
من غير احتياج في ذلك الى المادة وايضا ينتقل الكلام الى تشخص تلك الاعراض في تعدد افرادها فان استندت الى تعدد
المادة المستندة الى الاعراض او سابقة عليها حالة فيها ينتقل الكلام اليها ويلزم التسلسل فان التزموا جواز التسلسل
في الامور المتعاقبة على المادة لزمهم جوازه في الصفات العارضة لها كانت متعاقبة

متناهية على الماهية فلا حاجة الى المادة لكثرة افراد الماهية كما مر ذكره آنفا قوله وح يتكثر اشخاص الماهية بسبب
تكثر المادة فيراد من نفس قوله فحسب المستند التشخص الى الماهية يعني اذا كان تشخص الماهية مستندا الى المادة جاز
ان يتعدد افرادها بسبب تكثر افراد تلك المادة سواء كان تكثر المادة مستندا الى ماهيتها او الى
اعراض حالة فيها قوله لان الحالية في المحل يحتاج الى محل ما في وجوده كما في الاعراض وفي تشخصه كما في
وايا ما يتم المقصود كما ذكر لكان تكثر المحل التكثرة الحالة فيه بسبب محال او ولزم اليه اعتبر قبل التمايل
لان المحال التي الف بالماهية تجوز استناد تشخصاتها الى ماهيتها واما الحالة فلا تجوز استناد تشخصاتها
المتعددة الى الماهية ولا الى ما يباينها وتحل فيها لما ذكره المستدل بعينه بل الى محال اولى فيلزم اليه في الامور
المرتبة بالوجود المجتمعة دفعة قوله اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر الذاتي يريد ان الشيء اذا كان في حد
نفسه غير قابل للتعدد كالصورة الجسمية المتصلة في حد ذاته فانها لا تصالها في ذاتها لا يقبل التعدد والاستلزامه
الانفصال المنافي للاتصال الذاتي فذلك الشيء يحتاج الى شيء او قابل للتعدد لذاته واما الذي يقبل التعدد
لذاته كالهيولى فانها في حد نفسها لا متصلة واحدة ولا منفصلة متعددة بل هي قابلة لهما على السواء فهو لا
يحتاج في تعدده الى قابل او بل الى فاعل لكثرة فلا حاجة للمادة الى مادة اخرى قيل عليه ان الدليل المتقدم
الذاتي على ان المادة علة لتشخص الماهية المتكثرة الاشخاص يعطي حال هذا التكثر لذاته بحيث انه فيه فان
قال نحن لا ندعي هناك ما هو متكثر لذاته بل نقول هناك ما هو قابل لذاته يتكثر فلا يتجه علينا ما ذكرتم اجيب بانه
اذا قيل ذلك التكثر فلا يستند ذلك التكثر الى ذاته لان الواحد لا يكون مقتضيا للتشخصات المتكثرة فلا بد ان
يكون لها مادة مدخل في تلك التشخصات بعين الدليل الذي ذكرتموه وليس للمستدل ان يقول الماهية
ان كانت واحدة في تشخصها انحصر نوعها في شخصها وان كفت فيه مع الفاعل انحصرت فيه ايضا والا فلا
بد من مادة تقبل تشخصها فيتعدد بتعددها اذ لا يجوز استناد تشخصها الى ما يباينها ولا الى ما يحل في
تشخصها كما مر لان كون الماهية لا يوجب الانحصار الا اذا اتحد الفاعل ذاتا واعتبارا فانه اذا تعدد
ذاتا واعتبارا جاز ان يتعدد تشخص الماهية فلا يكون تعدد اشخاص الماهية مستندا الى كونها مادية كما يزعمه
القوم قوله لانا نعلم ضرورة ان الماهية اذا تحققت قيل هذا الدليل بعينه يدل على ان التشخص علة للوجود
فان الشيء اذا كان متعينا في الخارج كان موجودا فيه قطعا سواء فرض هناك امر آخر او لم يفرض فيعلم ان
تعين الماهية وحده كاف في تعينها فهو علة له واذا كان علة للوجود لم يكن معلولا ايضا قوله فيعلم ان
الماهية وحده كاف في تعينها علة التعين ثم اذا لم يعلم ما ذكر الا استلزام الوجود للتعين وذلك لا يوجب
كونه علة له لجواز ان يكونا معلولي علة واحدة قوله ايضا لو كان وجود الماهية علة لتعينها لكان الوجود الحاصل في ذلك
المرتبة عارضا لا مبهم في نفسه ذكر ثم يقول كما مرت اليه الاشارة

ثم اعلم انه لا يتقدم احد منهما على الآخر زمانا وظاهر ولا ما لذاتا كما يظهر بالتامل الصادق قوله وهو المطابقة لان الكلام من مقالتهم ان تعدد اشخاص الماهية لا يكون الا بسبب المادة ولهذا فرعوا عليه ان افراد العقول انواع منحصرة في شخصها قالوا ان النفوس الانسانية الحادثة في ذواتها انما تعددت بتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف متكثرة بتكثر المادة ولو كان مرادهم ما ذكره الشارح من ان الماهية المادية يكون مادتها مدخل في تشخصها لم يتفرع عليها ما ذكروه واعترض ايضا بان ما ذكره لم يلزم منه بطلان ما ادعاه ذلك القائل من ان لحوق الماهية علة تشخصها اذ يجوز ان يكون الوجود الخصوص كافيا في تشخصها فيكون المادة مقارنة له من غير ان يكون لها مدخل فيه قوله ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى كلي ومنهم من زعم ان هذه الدعوى بديهية فبيانها نوع جفاء يزول في التنبيه الذي اورده في صورة الاستدلال فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يعني الا انه يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين بل التشخص لا بد ان يكون تشخصه وما خفيفا ممتنعا الى نفسه عن فرض الاشتراك ومنهم من جعلها مستدلا عليها واعترض بانه اذا جاز في الغائبين ان يرفع ابهامهما بتقييد احدهما بالآخر ويحصل نوع واحد كما في الماهية المركبة فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب موجبا الى امتناع فرض الاشتراك وما ذكروه لا يدفع هذا الاحتمال قوله ويجوز امتياز كل من الشيئين بذات الآخر هذا فرق ثان بين التميز والتشخص اذ لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر كما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص اصلا ويجوز ان يتميز كل منهما بذات الآخر كما في العام الوارد قوله والتميز اعم من التشخص من وجه شروع في شرح ما وجد في بعض نسخ الكتاب وهو قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز لكنه لم يراع في الشرح ترتيب المتن لان قوله اذ التميز يتحقق بدون التشخص في الماهية النوعية شرح لقوله والكلي قد يكون اضافيا فيتميز وقوله والتشخص يتحقق بدون التميز شرح لقوله قد لا يعتبر مشاركته وانت تعلم ان عدم اعتبار عروض الوجود المطلق وسائر المفهومات العامة للواجب التشخص لا يستلزم ان لا يكون متميزا اي نفيه عن مشاركاته في تلك المفهومات بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تحقق فلا ثمة والصواب ان يقال انه اعم مطلق لان كل متشخص متميز ولا ينعكس كليا قوله فان الكلي من حيث هو كلي واحد يريد ان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه اي اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولا يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عبارة عن الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا ينعكس كليا قوله فان الكثير من حيث هو كثير موجود لم يرد به مفهوم الكثير من حيث هو هو يصدق عليه انه موجود خارجي فانه من المفهومات الاعتبارية كما سيأتي من ان الكثرة من توابع الحلول ولا ان ما صدق عليه مفهوم الكثرة مع صفة الكثرة الى الموضوع اكثر من العارض والموضوع موجود

خارج

خارج فانه ايضا يعترفون ان احد جزئي هذا المركب اعتباري عقلي بل اراد ان ما صدق عليه هذا المفهوم اذا لوحظ منفصلا او وحده يصدق عليه مفهوم الوجود في الخارج فالكثرة مثلا معتبرة على انها وصف للمحكوم عليه بالوجود وقيد له لا على انها جزء منه فكانه قيل الموصوف بالكثرة بلا لاحظ اتصافه بها موجود في الخارج وذلك لا شبهة فيه ولا يلزم منه وجود الوصف والقيد في الخارج واما اذا اعتبر الكثرة بهذا القيد اعني قوله من حيث هو كثير فيصح الحكم عليه بسلب الواحدية فان كل كثير يمكن ان يعتبر من حيث انه يصدق عليه انه واحد كما صرح به في الشرح وما قررناه تبين لك اندفاع ما قيل من ان الكثرة لما كانت اعتبارية فكيف يكون الكثير من حيث هو كثير موجودا خارجيا وان اراد الوجود الذهني او الاعم فالكثير من حيث هو كثير متشخص بالتشخص الذهني الذي يكون واحدا ذهنيا او اعم فلا يصدق سلبه عنه قوله وكل شيء له وجود واحد رد ذلك بان هذه الكلية منتقضة بما مر من ان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد ودفع بان الكثير يوصف بالوحدة قطعا لكن لا من حيث هو كثير بل من جهة اخرى فلا يشك في ان الكثير من وجه ما فلا ينتقض به تلك الكلية قوله وهما واحد بالموضوع اراد بالموضوع ههنا ما يقابل المحمول اعني المحكوم عليه والموصوف كما يدل عليه قوله اذ كل ما يوصف بها اي بالوحدة يوصف به اي بالوجود لا ما يقابل المادة اعني المحل المستغني عن الحال فيه فبطل ما توهم من ان كلامه ههنا ينافي ما تقدم من ان الوجود ليس في موضوع قوله اذ كل احد يعرف ان شيئا واحدا انسان هذا هو المشهور في مباحث الوجود وشرح مرامه ان اراد ان حقيقة الوحدة يكتنهها بديهية مما ذكره من التصديق البديهي لا يلزمه وان اراد ان تصورها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه ولا يلزم منه بداهة حقيقتها قوله وذلك لان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة اعرف عند الخيال فقيل عليه الوحدة والكثرة مما امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شأن الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في المحسوس فالوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها الا العقل بل قد يحسبانه يتمثلان خيالا او وهميا فتخصيص احدهما بانه اعرف فيه عند العقل والاخرى بانه اعرف فيه عند الخيال لا وجه له ويمكن ان يقال ان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الكليات بذاتها بان ترتسم صور الكليات في ذاتها وكذا الجزئيات بالآلة لانها اي ترتسم صورها في آلاتها والمدرك للجزئيات ليس الا اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة من صور جزئياتها المرتسمة في الآلات فان النفس تدرك اولا بآلاتها جزئيات متكثرة ترتسم صورها في تلك الآلات ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية منتزعة ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياته التي هي منها المرتسمة في الخيال معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها

من حيث هو

من المرتسم في آلاتها وان المرتسم في الآلات اعرف عندها واقرب منها نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الآلات باعتبار
فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل
الآلاته من معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضان لمعروضيهما
هناك اي في العقل والآلات والعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه بما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه
بما هو عارض للمرتسم في آلته واذا اعتبر مع آلته كان الامر بالعكس وان كان مبدا الادراكات للعقل [illegible]
وايضا لما كان الوحدة مبدا الكثرة اي جزءا لها وكان العقل لا يدرك شيئا ادراكا الا بعد ادراك اجزائه و
لذلك كان ذاتيات شيء اجلى منه وجب كون الوحدة عند العقل اعرف من الكثرة ووجب ايضا ان
يكون تعريف الوحدة بالكثرة تنبيها وان كان العكس تعريفا حقيقيا قوله ولو حدتها وحدة
ولزم التسلسل تحته على ما اشتهر وروده في نظايره وهو انه لم لا يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفسها فان
كل مفهوم سوى الوحدة فانه في كونه واحدا يحتاج الى انضمام صفة الوحدة اليه واما مفهوم الوحدة فهو وحدة
بذاته من غير احتياج الى انضمام وحدة اخرى اليه وان سلم ذلك فلم لا يجوز ان يكون الوحدة موجودا خارجيا
ويكون وحدة الوحدة اعتبارية اذ لا يلزم من وجود طبيعة وجود كل واحد من افرادها فلا تسلسل في
الامور العينية لانتهائه الى ما هو اعتباري قطعا وح يكون الترتيب في الاعتباري وينقطع بانقطاع
الاعتبار قوله يتعقلها العقل عند اعتبار عدم الانقسام فيه اشعار بان الوحدة معنى مغاير
لمفهوم عدم الانقسام قوله لا يقال لو كان للوحدة وحدة يلزم ان يكون الوحدتان اثنتين هذا
شبهة على قوله واذا اعتبرت من حيث كونها موضوعا لوحدة اخرى وتقريرها انه لا يجوز ان يكون الوحدة
معروضة لوحدة اخرى والا اجتمع في معروض الوحدة الاخرى الاولى وحدتان فاثنتان به فلا يكون واحدا
بل اثنين فيلزم ان يكون الوحدة اثنينية والجواب ان الوحدة الاولى قائمة بمعروضها صفة له فهو
واحد بهذه الوحدة القائمة به واما الوحدة الثانية فليست صفة لمعروض الوحدة الاولى بل هي
صفة للوحدة الاولى قائمة بها فهي ايضا واحدة بهذه الوحدة القائمة بها فكل واحد من الوحدة ومعروضها
موصوف بالوحدة لا بالاثنينية فلا محذور فيه اصلا ومنهم من لم يعرف حقيقة في الجواب والسؤال ونظر
الى ظاهر المثال فاعترض وقال وان وصف الوحدتين بالاولى والثانية اعتراف بالاثنينية
فان اراد انه اعتراف باثنينية كل واحدة من الوحدتين فظاهر البطلان وان اراد انه اعتراف
باثنينية مجموعهما فهو حق ولا اشكال فيه لان مجموعهما اثنينية قائمة باثنين هما الوحدة الاولى ومعروضها
وكيف لا ومثال وحدتان متغايرتان حالتان في محلين متغايرين الا ان احد المحلين هو بعينه الحال في
المحل الآخر وليس يلزم منه الا امر ثالث بان يحل في

ثالث وانه جايز بل واقع قوله ويقابل الوحدة والكثرة بسبب اضافة العلية بين الوحدة والكثرة تقابل
قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة وليس التقابل بينهما جوهرا الى ذاتيهما اذ ليس بين
ذاتيهما تقابل باحد انواع التقابل الاربعة كما ستبين بل بينهما تقابل بسبب عوارضهما المتضادة فهما
متقابلان بالعرض تقابل التضايف فان الوحدة علة مقومة للكثرة وهي معلولة للوحدة والعلية والمعلولية
متضايفان بالذات فمعروضاهما اي الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض وكذا الوحدة مكيال للكثرة
لان الوحدة تفنيها اذا اخذت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والمكيالية والمكيلية متضايفان
بالذات فمعروضاهما متضايفان بالعرض قوله فلان كل واحد من المتضادين لا بد وان يكون موضوعه بعينه
موضوع الآخر اذ اتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل كما سبق هو امتناع اجتماع شيئين
في موضوع واحد في زمان من جهة واحدة ولذلك جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة وموضوع الكثرة
دليلا على انتفاء جميع اقسام التقابل بين ذاتيهما قوله وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة وذلك
لان موضوع الوحدة هو الواحد وموضوع الكثرة هو الكثير قوله الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء
من الاضداد يتقوم بضده وكذا لا شيء من العدم والملكة والسلب والايجاب يتقوم بما يقابله فمقومية الوحدة
للكثرة دليل على انتفاء احد من التقابلين ايضا كما سنذكره ويمكن ان يستدل به على انتفاء التضايف
ايضا فان احد المتضايفين لا يكون هو الآخر والا لكان متقدما عليه في التعقل لكونهما معا فيه
فيه ومنهم من جعل تقدم الوحدة اللازم من تقومها بها دليلا على انتفاء التضايف والتضاد ايضا فان احد
المتضادين لا يتقدم على الآخر وجوبا قوله فان قيل الوحدة ايضا يريد ان لنا وحدة هي مقومة
للكثرة وهي منها فهذه الوحدة تغاير الكثرة في الموضوع فلا تضاد بينهما بالذات بل لا يقابل الا بالعرض
كما ذكرتم وثمة وحدة اخرى تطرا على موضوع الكثرة وتحل فيه وتبطل الكثرة في الموضوع وما فيه لها وتبطله
ايا ما عن ذلك الموضوع كما يكون احد المتضادين بالقياس الى الآخر وكذلك فلم لا يكون هذه الوحدة ضد الكثرة
قوله واجيب بان الوحدة العارضة غير مبطلة للكثرة بالذات بل انما يبطل الكثرة لبطلان وحداتها
ولا يبطل الوحدة بطلانا اوليا بل يعرض لوحداتها بطلان ثم يعرض لها ان يبطل لبطلان وحداتها الوحدة
اذا ابطلت الكثرة فليست بالقصد الاول مبطلها بل مبطل اولا الوحدات التي للكثرة والضد هو الذي يبطل
الضد بالذات وبالقصد الاول ومنهم من يشكل عليها في الاعتراض على هذا الجواب بان هي انما تلزم ان الوحدة
الطارية على موضوع الكثرة لا تبطلها بالذات وذلك لان ابطال الوحدات المقومة كما في المثال المذكور ابطال
للكثرة ونقضها لانه يلزم من ابطالها ابطال الكثرة فان [illegible] هو بعينه [illegible] الكل [illegible] اللازم فلا بل الحق ان الكثرة والوحدة
العارضة لموضوعها متضادتان [illegible] كل واحد منهما [illegible]

بالذات وسطحا الحقيقة المتضادين كما يظهر في ذلك المثال وعلى هذا قالوا انما يقال ان محل الكثرة هو السطوح المتعددة ومحل الوحدة
الطارية هو السطح الحاصل بعد زوال تلك السطوح التي هي محال الكثرة فلا يتحدان محلا فلا يتضادان بل يتغايران بالذات
اصلا فمردود بان تعدد السطح ووحدته عين الكثرة والوحدة فيه لان السطح متعدد فيقوم الكثرة بها او يتحد فتقوم
الوحدة به ولا شك ان المحل الذي صار واحدا هو بعينه المحل الذي كان متعددا اولا وهذا الرد مردود
لان الظاهر بان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم في اشياء متفرقة اذا اجتمعت اتصلت وصارت شيئا واحدا في
نفسه غير مركب من تلك الاشياء مثل الكثرة كما في مثال المياه لا في اشياء اذا اجتمعت تركب منها شيء بوحدة
وحدة مع بقاء تلك الاشياء معه وصيرورتها اجزاء له لان الوحدة ههنا عارضة للمجموع من حيث هو مجموع وحلة والكثرة
باقية مع تلك الوحدة وعارضة لاجزائه معروضي الوحدة من حيث انها منفصلة كما يقال مثلا عشرة واحدة فلا
في تغاير موضوع الوحدة والكثرة ههنا وفي عدم تقابلهما انما الخفاء في تلك الاشياء التي يزول تعددها بالاجتماع
والاتصال ثم نقول المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة كل واحد منها امر منفصل في
حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد ازالت تلك الصور باسرها وحصل صورة واحدة متصلة واحدة في حد ذاتها
لا منفصل فيها اصلا كما هو عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد
في المحل مطلقا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي وقس على ذلك اذا كان ما في اناء واحد
ثم فرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارية هي الامور المتصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك
المتصل الذي قد زال لا يقال ان هيولى الماء باقية بعينها في الحالين وقد اتصفت في احدهما بالوحدة وفي
الاخرى بالكثرة وذلك كاف في اتحادهما محلا لانا نقول تلك الهيولى عندهم ليست واحدة في ذاتها ولا كثيرة
بل انما يتصف بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة
هي الصورة لا الهيولى ومنهم من سلك فيه طريقة اخرى وقال لا نم ان الوحدة تبطل الكثرة بابطال وجودها
بل الوحدات تنتفي بانتفاء علتها ثم يلحق الوحدة بعد ذلك ولا نم ان الضد يبطل الضد بل الضد ينتفي
بانتفاء العلة التي كانت موجبة له ويعاقبه الضد الآخر على المحل الذي خلا عن الاول لوجود اسبابه التي توجبه
وليس جعل الثاني مبطلا للاول اولى من كون الاول مانعا من وجود الثاني فلا يمكن ابطاله اياه حال اذا
بطله الابعد وجوده ووجوده مع المانع مح لا يقال فينتفي السؤال اصلا لابتنائه على ان الضد مبطل لضده
لانا لا نم ابتنائه عليه ولفظ الابطال الذي في كلام السائل اراد به المعاقبة على المحل وحاصل سؤاله
ان الوحدة المقومة لا تعاقب الكثرة على المحل واما الوحدة الطارية التي يزول معها الكثرة فانها معاقبة
لها **قوله** وايضا الوحدة الطارية ليس من تتمة الجواب المذكور بل هو كلام مستقل يدل على ان الوحدة التي
يتقابلها الطارية ليست ضدا للكثرة وما حققه هو تفصيل

لا نقدم

لا نقدم من قوله وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة للدليل الاول من الدليلين وزيادة ايضاح له **قوله** فلا يكون
الوحدة الطارية ضد الكثرة مع الاختلاف محلهما فيستحيل عليه لا يلزم من وجود عرض بعد انعدام عرض آخر بانعدام محله
ان لا يكون الاول في نفسه ضد الثاني فان البياض قد يوجد في محل بعد انعدام السواد الحال في محل آخر بانعدام محله
مع انهما متضادان وان نعم لو امتنع تعاقب عرضين على محل واحد اصلا لم يتضادا قطعا وامتناع التعاقب بين
الوحدة والكثرة ممنوع لا يلزم من بيانه كلي فان عدم التعاقب في صورة مخصوصة لا يستلزم امتناعه مطلقا
هذا مع انهما قد يتواردان على محل واحد باق كالهيولى المتصفة بهما على التعاقب الباقية بعينها معا وكما في العناصر
الموصوفة قبل المزاج بالكثرة وبعده بالوحدة لا يقال صفة الهيولى عرضية وكثرة العناصر لم تزل لبقائها بالفعل
في الممتزج لانا نقول كون الوحدة عرضية للهيولى لا يخرجها عن كونها وحدة لها والعناصر الموجودة بالفعل كانت
محلا لكيفيات متنافية بالطبع وعند الامتزاج صارت كلها محلا لكيفية واحدة هي المزاج او نحن نقول قد عرفت
ما حققناه لك من ان توهم اتحاد موضوعي الوحدة والكثرة انما يتصور في اشياء يزول تعددها حين اتصالها
وايصالها ويحصل هناك امر واحد في نفسه غير مركب من تلك الاشياء ابرها كلها على انهما لا يتواردان على
محل واحد اصلا وذلك لان محل الكثرة هناك هو الاشياء المتعددة التي قد زالت ومحل الوحدة هو الامر الواحد
الذي قد حدث فان كان هناك امر واحد باق في الحالين لم يكن هو في حد نفسه متصفا بالوحدة والكثرة
ضرورة ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى فلذلك الامر اما الهيولى او ما
يشاركها في كونها متصفة بالوحدة والكثرة على سبيل التبع وبالعرض فلا يكون محلا حقيقيا لشيء منهما بل
انما يوصف باحديهما كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على طريقة توصيف الشيء بما هو وصف لما في
فكون الوحدة عرضية وان لم يخرجها عن كونها وحدة لها لكنها لا يخرج الهيولى عن ان يكون محلا لها واما
المركبات العنصرية التي توصف بالوحدة لاجل المزاج وما يتبعه من الصورة النوعية مع بقاء صور العناصر
فيها فمن قبيل عروض الوحدة للمركب من اشياء مع تلك الاشياء فيه وصيرورتها اجزاء لها وقد عرفت ان
معروض الوحدة ههنا هو المجموع من حيث هو مجموع وحلة وان الكثرة باقية معها عارضة لاجزاء معروضة
الوحدة من حيث انها متصلة كالعشرة اذا عرفت واحدة من العشرات فظهر لك كله انه لا تنافي من
الكثرة والوحدة المقومة لها ولا الوحدة الطارية عليها سواء بقيت الكثرة في محلها او زالت بزوال محلها
قال بعض الفضلاء انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة بكونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان ما تقابلهما
بالسلب والايجاب وانه يقابل بالذات الا ان يحملا امرين يتبعهما كما ذكره في تعريفهما ولم يثبت ذلك وانت تعلم
تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه وكون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا
كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام لا يخفى

بتمام

في العبارة مساهلة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام لانا نقول هذا على تقدير صحته في الوحدة لا الكثرة اذ او
في الكثرة جزء من ان جميعها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كان جميعه الكثرة مجموع
اعدام الانقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له وبهذا الا
قد كشفنا بعون الله تعالى وتوفيقه الغطاء من وجوه تقابل الوحدة والكثرة على وجه لا مزيد عليه قوله فانه فرق
بين ان يتعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان يتعقل به وذلك انا نقول معنى تعقل الشيء بالقياس الى الغير المعتبر في التضايف
انه يتعقل مع تعقل غيره فهما يتعقلان معا كالابوة والبنوة ومعنى تعقل الشيء بغيره ان يتعقله يتوقف على تعقل ذلك الغير
فيكون تعقل الغير سابقا على تعقل الشيء سواء كان داخلا في تعقل الوحدة السابقة على تعقل جميعه الكثرة الداخلة فيه
او خارجا عنه كتعقل اطراف النسب التي يتوقف عليها تعقلها مع ان تعقل الاطراف خارج عن تعقل تلك النسب
او نقول معنى تعقل الشيء بالقياس الى غيره انه يتعقل منسوبا الى ما هو خارج عنه سواء توقف تعقله على تعقل ذلك الغير
او لم يتوقف بل كانا معا ومعنى تعقل الشيء بغيره ان يتعقل ذلك الغير داخل في تعقله قوله وايضا الوحدة غير
معقولة بالقياس الى الكثرة وسيأتي ان على نفي التضايف بينهما فالوحدة ليست معقولة بالقياس الى الكثرة ولا معقولة
بالكثرة والكثرة وان لم تكن معقولة بالقياس الى الوحدة لكنها معقولة بها كما قوله كما يقال نسبة النفس الى البدن
كنسبة الملك الى المدينة لا شك ان النفس تعلقا بالبدن بحسبه يتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره
من الابدان الخ وكذا الملك الى المدينة يتحدان في التدبير الذي ليس هو ما للنسبتين تعلقا خاصا بالمدينة
بحسبه يدبرها ويتصرف فيها دون غيره من المداين لهذا الى البدن ونسبة الملك الى المدينة متحدان في التدبير
الذي ليس هو ما للنسبتين ولا عارضا لهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق عليهما حقيقة دون
النسبتين موحدتهما عرضية واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في
العارض المحمول لا وحدة عرضية لان جهة الوحدة اعني التدبير عارضة لجهة الكثرة ومحمولة عليهما وان اعتبرت
الوحدة بين النسبتين في كونهما سببا كانت جهة الوحدة ح اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لهما واذا اعتبر
اتحاد النسبتين في كونهما منشأ التدبير مثلا كان اتحادا في العارض المحمول قوله والمعترض على هذا
الوجه احسن لا حسن في هذا التعبير لانهم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول قسما آخر وهذا التعبير
الذي سماه احسن يحمل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول اذ حاصله ان مفهومي الكاتب
والضاحك مشتركان في ان كلا منهما محمول على الانسان فهما متحدان في محمول عليهما وهو مفهوم المحمول على
الانسان واما اذا جعل اتحادهما في الانسان فهما متحدان في موضوع لهما بلا اشتباه وما توجيهه من ح
ان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح
حقيقة على ما هو محمول على شيء وخارج عنه والانسان نسبة

فهذان التعلقان نسبتان يدبرهان نسبة النفس

ال

الى الكاتب والضاحك كذلك لا يجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا قوله فانه قد عرض لكل منها انه موضوع
لا يبعض هذا الموهو على قياس ما تقدم وسيأتي مثال اخص منه تطويل بلا طائل قوله وتعطه موضوعا تابع وفي بعضها اي
انما يحتاج منشأه يمكن ان يرجع ذلك بان يقوله في النفس والملك مثلا او هو وصفه يحمل بناء على انه معطوف على قوله او عارضة
لموضوع مع الكلام لف ونشر على ترتيب قوله وان كان الاول هذا هو المناسب ان ترتيب الشارح
لقوله بعد العكس فان كان الثالث واما ما يوجد ههنا في اكثر النسخ من لفظ الثالث بدل لفظ الاول فهو انما
يلائم ترتيب المتن فقط وانما وقع الاشتباه ههنا من قوله وان كان الثاني قوله كوحدة الانسان والفرس
في الحيوان ان قلت ان الكثرة فيهما عارضة للانسان والفرس معا والوحدة العارضة للحيوان الذي هو
ما يعرض لهما فلا يكون معروضهما واحدا والكلام فيه قلت الحيوان مفهوم واحد يصدق على افراد متعددة فذلك
المفهوم امر واحد في نفسه متكثر بحيث ما صدق عليه فهذا اجتمع فيه الوحدة والكثرة باعتبارين وكذا الحال
في سائر الاحكام اقسام ولذلك يقال في هذا المقام الواحد اما ان يمنع الشركة بين كثيرين وهو الواحد بالشخص
اولا وهو الواحد لا بالشخص وله جهة كثيرة فهو واحد من وجه واحد ومن وجه كثير من وجه وكذا ان نقول لما كان
الحيوان محمولا عليهما متصفا بالوحدة اتصفا يوجد به معاله فهما كثير من حيث ذاتهما وواحد من حيث
انهما حيوان والحاصل ان فيهما متعدد اما بالذات فهو واحد بالاعتبار كان حاصل الاول ان فيهما واحدا
بالذات هو متكثر بالاعتبار قوله ان كان له فصل آه احترز عن الانواع البسيطة فان افرادها لا
يتحد في الفصلية قوله والوحدة الفصلية مساوية للوحدة النوعية واخص من الجنسية عكس اي اذا اتحد شيئان
في الفصل اتحدا في النوع والجنس ايضا وهو ظ وليس يلزم انهما اذا اتحدا نوعا وجب ان يتحدا فصلا
كما في افراد النوع البسيط ولا انهما اذا اتحدا جنسا وجب ان يتحدا فصلا لو كان حقيقيين تحت جنس
قريب بسيط ويجوز ان يتحد شيئان نوعا وجنسا وان يتحدا نوعا لا جنسا وبالعكس فلا استلزام بين
الوحدة النوعية والجنسية قوله واما اذا اتحدا بالموضوع اي معروض الوحدة اعني الواحد كما اشرنا
اليه اما ان لا يمنع الشركة بين كثيرين وهو الواحد لا بالشخص فله وحدة في نفسه وكثرة باعتبار افراده
فهناك امر هو واحد باعتبار وكثير باعتبار على ما عرفت وقد تبين ان امور اقسامه متوافقة والواحد
بالوحدة العرضية وان لم يعتبر صدقه على كثيرين لكنه يلحق بالواحد الذي اعتبر فيه ذلك للمشابهة في مطلق الاشتراك
وان لم يكن ههنا محل لذكر عدد في اقسامه واما ان يمنع الشركة بين كثيرين وهو الواحد بالشخص فلا يخ اما ان
لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية او يقبلها فالاول اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة
الشخصية ويقوله موضوع نحو عدم الانقسام اضافة بيانية اي موضوع هو مفهوم عدم الانقسام واما ان يكون له مفهوم سواه فهو النقطة
او اما ان يكون ذا وضع اي قابلا للاشارة الحسية

الشخصية واما ان لا يكون ذا وضع وهو المفارق المتشخص كل ذلك اعني ما يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية واما ان يقبل القسمة اليها لذاته
فهو المتشخص من المقادير التي لكم المتصل في ذاته باقسامه واما ان يقبل القسمة اليها لا لذاته وهو يحل فيه المقدار من
كالصور الجسمية والنوعية والهيولى وما يحل منها في المقدار او في محله حلول سريان فقوله والثاني الجسم لم يرد به الانحصار في الجسم
على ما توهم لم ينقض بان الهيولى ايضا كذلك بل اراد ايراد مثال فكانه قال كالجسم واما حصته بقسمة الى البسيط
بين به او اوفق في الحقيقة ومركب تتالف اجزاؤه هذا او يرد اعترض بان الكلام في الواحد الذي ليس معروضا للكثرة
من جهة او في هذا لا يجوز ان يجعل من اقسامه ما يقبل القسمة سواء كان قبولها لذاته وسواء كانت القسمة الى اجزاء متشابهة
او غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة الى الاجزاء هو معروض للوحدة والكثرة معا من جهتين كالجسم اذا كان
الانقسام حاصلا بالفعل والوحدة اجتماعية واجيب عنه بانه يمكن ان يقال الوحدة هو الجسم مثلا ومحل
الوحدة وهو الجسم مثلا ومحل الكثرة وهو الاجزاء فليس موضوعهما متحدان بخلاف افراد النوع فانها محل الكثرة
لها وللوحدة النوعية ايضا وكذا الحال في الوحدة الجنسية وغيرها مما سيدرج تحت القسم الاول وتحصيل الجواب
ان الكلي الواحد يوصف بوحدته فيقال مثلا ان هو متحد بالنوع اي متحد نوعها وان افراد الكلي الواحد لا يوصف بوحدته
فلا يقال ان الافراد المتحدة بالكلي اي متحد كلها والعارض هو ان الكلي محمول على جزئياته وهو بخلاف الكل فانه لا يحمل على
اجزائه كذلك وجه حسن لان الاجزاء وان لم يوصف بوحدة الكل كما يوصف الافراد بوحدة الكلي لكن الكل
يوصف بكثرة الاجزاء فيقال متحد بالذات متكثر بالاجزاء كما ان الكلي يوصف بكثرة جزئياته فيقال الانسان
واحد بالذات متكثر بالجزئيات والمعدود في الاقسام هو الكلي المتصف بالوحدة والكثرة باعتبارين وانه لا
يصح اندراجه في التقسيم اي الواحد الذي ليس معروضا للكثرة بل هو صالح لعروضها فيندرج بهذا الاعتبار في الواحد
بالاجتماع الذي ليس معروضا للكثرة بالفعل وان كانت قسمته حاصلة بالفعل كما في الواحد بالاجتماع لم يكن مندرجا
فيه ولما كان ذكر مباحث الشوق به اقسام القابل للانقسام وان يقال انما دمن اتحاد موضوعي الوحدة
والكثرة ان يكون الواحد صادقا على كثيرين كما قررناه على ما هو المشهور في الكتب فيكون كليا واحدا له جهة
كثرة على وجه مخصوص اعني الانقسام الى الجزئيات وبمقابله الواحد الذي لا يكون صادقا على كثيرين فلا
يكون له جهة كثرة على ذلك الوجه المخصوص ويجوز ان يكون له جهة كثرة وعلى وجه آخر وهو الانقسام
الى الاجزاء المقدارية وانما قيدنا الاجزاء بالمقدارية ليدخل الوحدة والنقطة الشخصيان والمفارق الشخصي
في لا ينقسم على تقدير كون التشخص من الاشخاص ويدخل الاخيران ايضا على تقدير تركبهما من الاجزاء المحمولة
فان النقطة لم يمكن تركبها من الجنس والفصل وان كانت بسيطة في الخارج والمفارق يتركب منها كما هو
المشهور **قوله** وهو ان القابل للقسمة ان لم ينقسم بالفعل فهو واحد بالاتصال سواء قبل الانقسام لذاته
وهو المقدار باقسامه اولا لذاته كالجسم البسيط مثل الماء

وهو يتم ما يقبل القسمة لذاته الاولى ان يحذف قيد لذاته كما لا يخفى

الواحد

الواحد واعلم ان الواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا قسم زال ذلك المتصل الشخصي
وحصل متصلان آخران متحدان بالنوع وواحد بالجنس ايضا عند من يثبت الهيولى لبقائها بعد الانفصال
بعينها **قوله** فان لم يكن اجزاؤه متباينة بالتشخص فهو المركب الحقيقي بل ان الاجزاء اذا كانت في المركب حاصلة
بالفعل كان مجموعها معروضا لتشخص واحد مع كون كل واحد منها متشخصا بتشخصه في نفسه فكل موجود
خارجي لا بد ان يكون كذلك على ما كان المركب حقيقيا فعدم التمايز بين الاجزاء انما هو في التشخص العارض
للمجموع من حيث هو وان لم يكن كذلك كان مركبا اجتماعيا **قوله** ووحدته اما طبيعية يعني ان وحدة الواحد
اذا كانت بحسب الخلقة لا مدخل فيه الصناعة والمواضعة يسمى وحدة طبيعية واذا كان للصناعة مدخل
فيها يسمى صناعية وما هي بحسب المواضعة يسمى وضعية **قوله** وبعض من الامور اولى بالوحدة من بعض يعني
ان الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته اذ لا شك ان الواحد بالتشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع والواحد بالنوع
اولى من الواحد بالجنس او الفصل فان الواحد بالجنس او الفصل متفاوت بحسب مراتبه وكل مرتبة من الجنس اولى
من الفصل في تلك المرتبة لان جنس الشيء انما هو مقول عليه في جواب ما هو وان كان الفصل اولى او ادا
منه والواحد بالذات اولى من الواحد بالعرض والواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك
اولى من الواحد بالوحدة العرضية ثم الواحد بالتشخص اذا لم يقبل انقساما اصلا بحسب الاجزاء الكمية اي المقدارية
ولا بحسب الاجزاء الحدية اي غير المقدارية سواء كانت محمولة او غير محمولة فانها يوجد في الحد ايضا كما هو ولا
بحسب الماهية والتشخص كالواجب تعالى كان اولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم المنقسم بحسب الماهية والتشخص
فقط كالوحدة الشخصية اولى مما ينقسم باعتبار آخر كالنقطة والعارف والقابل للانقسام الى الاجزاء المقدارية
اذا لم يكن منقسما بالفعل اعني الوحدة بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع **قوله** والهو هو على هذا النحو تعرفوا
في هذا المركب وجعلوه بمنزلة اسم واحد معرف باللام قال الامام في الملخص الهو هو ان يكون كثير من جهة وحدة
من جهة آخر فقياس الهو هو كقياس الوحدة فكما يقال هو هو اما ان يكون الهو هو بسبب الوحدة في
عرض او في ذاتي وقال شارح الملخص في تفسير كلامه اذا قلت الامرين ان احدهما هو الآخر كان معناه
انهما اتحدا في امر ذاتي او امر عرضي فاذن اقسام الهو هو بهذا المعنى اقسام الواحد وقد عرفتها واذا كان
كذلك فكل ما يقال هو هو على ما ذكرنا من التفسير كان ذلك لاتحاد ما في وصف عرضي او لاتحاد ما في وصف
ذاتي فالاتحاد في الوصف العرضي ان كان في الكيف يسمى مشابهة الى آخر الاقسام اقول الحق ان الامام الكلام
في تفسير هو هو على وجه يتناول جميع وحدات الواحد الذي يعرضه كثرة باعتبار آخر في الوحدة الوصفية ايضا و
عقبه بمناسبة هو قوله فقياس الهو هو بقياس الوحدة كما يطلق بعضه في هذا الكتاب ويعقب بما يوليه وهو قوله
جميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هو هو لكن

قوله الامام كمثل ما يقال هو هو اي يشعر بالتقييد بما يخرج الوحدة الوصفية فقايسه الشارح على التقييد مصرحا به في التفسير
هذا الكتاب بانه قوله وكما يقال جهة الوحدة اما مقومة او عارضة كذلك جهة هو هو او شيء زائد كذلك حيث الا كر
كما لا يكون مقوما ولا عارضا قوله لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون الاثنينية وتسليم
انه قد يراد بهو هو حمل المواطاة ولا يتصور الا بين اثنين احدهما محمول على الآخر كقولنا زيد حيوان وقد يراد
وحدة شيئين متعددين بحسب امر ثالث كما يقال زيد هو عمرو من حيث انهما انسان او حيوان او كاتب وهذا
المعنى هو المراد هاهنا ولا يتصور الا بين ثلاثة اشياء او اكثر كما يظهر مما نقلناه من شرح الملخص وظهر منه انه انما
يراد بهو هو معنى اخر غير ما يراد به هاهنا حيث قال لكن لا يقال له هو هو على ما ذكرنا من التفسير ولا يخفى عليك ان
الوحدة الشخصية لا يندرج في هو هو اصلا الا بالتفسير المطلق او يندرج فيه وحدة الشخص المشتمل على اجزاء بالفعل
اذ قد يقال لك ان هذا الشخص واحد من جهة كثير من جهة اخرى قوله وفي الاطراف مطابقة اذ انما يكون
طرفا مقدار اذا كانا متحدين في الاطراف متشاركين فيه والاتحاد في الاطراف يسمى مطابقة لانه ينطبق احد الطرفين
على الآخر كما اذا انطبق احد الخطين المتساويين على الآخر قوله وفي الاضافة المشتركة كزيد وعمرو في بنوة بكر
فكل واحد منهما مناسب للآخر ومعنى متفقان ومتناسبان قوله وفي بعض الاجزاء موازاة كما بين سطحي كرة
محوية متساوية الثخن فان كل واحد منهما يشارك الآخر في وضع الاجزاء لان جميع اجزاء احدهما متساوية
البعد عن الآخر كما ان جميع اجزاء الآخر متساوية البعد عن الاول فهذا المشترك في وضع اجزاء احدهما بالقياس
الى الآخر قوله الاتحاد مفهومه الحقيقي هو انه كان شيء واحد بعينه صار شيئا آخر وبالاول اراد بقوله
بعينه انه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء آخر فصار شيئا آخر وبالاول خرج الكمي له وبالثاني خرج التركيبي
وانما كان هذا المفهوم حقيقيا للاتحاد لان معناه الحقيقي هو المفهوم بطريق الحقيقة من قولنا صار شيء
شيئا آخر من لفظ الاتحاد وصيرورة شيء شيئا آخر واذا اطلق هذا المعنى فهو المعنى الحقيقي
لها قوله بطريق الكمي انه لم يرد بالكمي له ما هو المصطلح عليه اعني الحركة في الكيف بل ما يتناول الحركة
في غير الكيف ايضا ويتناول الانتقال الدفعي كما في الكون والفساد قوله كما يقال صار الهواء ماء
والاسود ابيض فان في المثال الاول زال صورة الهواء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك
الهيولى الصورة النوعية المائية فحصل حقيقة اخرى من حقيقة الماء وفي المثال الثاني زوال صفة عن الموصوف
واتصف بصفة اخرى من غير ان يكون هناك حقيقتان قد زال احدهما وحصل اخرى قوله لكن الضمير اياه
عنها هذه عبارة الامام في شرح الاشارات وقد اعترض بان الفعل انما هو ليس متعديا وحينئذ ليس بمفعول
فلا يكون له اسم مفعول ولو سلم ان له مفعولا فليس الضمير اسم مفعول بل هو مصدر ولو سلم انه اسم مفعول
لم يتصور له مفعول بنفسه اذ ليس الفعل الا ناقص

منقد با

متعد بالى مفعول فهذا كما ترى خطأ في خطأ وانما وقع فيه لما وجده في النص من قوله ثانيا ومصيرا اياه
ولعل الشيخ قال وصار ثم طغى فيه قلم الناسخ وانت خبير بان مثل هذه المناقشة اللفظية لا يعتد بها في مثل العلوم
زيادة الاعتداد ولا يبالغ فيها مثل هذه المبالغة ومع ذلك فقد وجدت في بعض النسخ الصحيحة لذلك الشرح
لفظ مصيّر مشددا اسم مفعول عن التصيير فلا يتوجه عليه ذلك ويكون التصحيف من القارئ وح يقول
في الضمير المذكور في هذا الكتاب مستتر راجع الى الصائر واياه راجع الى اللام ويحمل ابراز الضمير على انه
مذهب الكوفيين ولا يمكن ان يقال ان لفظ الضمير اياه تحريف من مصير اليه لان الكلام في صار كذا
لا في صار الى كذا قوله لانه مخيل ذكر في الشفاء ان المخيل هو الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط
عن امور او تنقبض عن امور من غير روية وفكر واختيار وبالجملة تنفعل عنه انفعالا نفسانيا غير فكري سواء
كان مصدقا به او غير مصدق به والحاصل مما ذكر هو ما قيل ان المخيل هو ما افاد اثرا في النفس غير
التصديق يقوم مقامه في افادة القبض والبسط والاقدام والاحجام قوله طائفة من عوام المتألهة
والمتصوفة ذهب جماعة من متألهة الحكماء الى ان العاقل يتحد بالصورة المعقولة الموجودة فيه فيعقله
اياها وينسب هذا الى فرفوريوس صاحب ايساغوجي وقد قرر الشيخ في كتابه المسمى بالمبدأ والمعاد
هذا المذهب واصحّ حجج عليه بناء على انه صنف ذلك الكتاب على مذاق القوم في المبدأ والمعاد كما اشار
في صدر تصنيفه وابطله في سائر كتبه وذهب طائفة من المتصوفة من اهل الملة الى ان السالك يرتقي في سلوكه
الى ان يتحد بمطلوبه الحقيقي ولعل ذلك رمز منهم قوله والذي يدل على استحالته ان الاتحاد والمراد
المعنى بمعنى امرين اما ان كان قبل الاتحاد ودائما حاصل بعد الاتحاد فهذا المعنى يتصور على وجهين احدهما
ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيصير هو بعينه مثلا شخصا آخر ثم يكون قبل الاتحاد
شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد كزيد مثلا فيصير هو بعينه
مثلا شخصا آخر ثم يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعد الاتحاد امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل حصل بعده
وهذا الثاني هو الذي ذكره كما يدل عليه ظاهر عبارته قوله والثاني هو المصير اياه الاول لفظ مرفوع على انه قائم مقام
فاعل المصير المسند واياه راجع الى اللام ومنصوب على انه خبر صار بان هذا الذي حصل الاول صار اياه قوله
بعد الاتحاد وان كان الامران موجودين معا ثم هذا الدليل جار في وجهي الاتحاد وهو ان الاول يقال الامران
الموجودان قبل الاتحاد اما ان يكونا بعد الاتحاد موجودين معا او معدومين معا او احدهما موجودا والآخر
معدوما والاقسام الثلاثة باسرها باطلة وعلى الثاني يقال الامران اللذان كان احدهما موجودا قبل الاتحاد
والآخر حاصلا بعده اما ان يكونا بعده موجودين معا او معدومين معا والاول معدوما والثاني موجودا او بالعكس
والاقسام الاربعة باطلة لما ذكرنا قوله لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم

قلت
النقيض بل لا اتحاد بين الموجودين ربما جوز الاتحاد بين المعدومين ايضا فلا نم ان المعدوم لا يتحد بالمعدوم فان
يكن يستدل على بطلان الاتحاد بين المعدومين بنحو ما ذكر وهو ان يقول هما بعد الاتحاد اما ان يكونا معدومين
او موجودين الى آخر الاقسام على الوجهين قلت لو ان يختار انهما بعد الاتحاد موجودان فان ابطله بان
الوجود لا يتحدان بالوجود كان دورا وان ابطله بانه لا يكون هناك اتحاد معدوم بمعدوم بل هناك
اتحاد المعدومين كان نظرا بلا المسافة اذ يمكن ان يقال وان كانا معدومين قبل يتحدين لا يجب لا
يكون هناك اتحاد موجود بل هناك انعدام موجودين ومثل ذلك في الحقيقة مستدرك وان لم يكن تحقيقا
قوله وان كان احدهما معدوما والآخر موجودا فان المعدوم هو الثاني هذا التفصيل انما هو على الوجه
الثاني الذي ذكره من وجهين الاتحاد وبحسبه صار الاقسام اربعة واما على الوجه الاول فلا تفصيل
كما لا يخفى قوله لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كما في الجنس والفصل يعني على مذهب
من يقول انهما متحدان بالوجود اي [illegible] مختلفان بالماهية وقد عرفت ان ذلك محال لاستلزامه وجود الكل
بدون الجزء لان الوجود الخاص هو المجموع دون كل واحد منها فلا يصدق انهما موجودان وان اريد ان كل واحد وجه ٩
منهما موجود بذلك الوجود الواحد لزم ان يكون شيء واحد بعينه حالا في محلين وهو ايضا باطل بديهة فاندفع
السؤال بالكلية قوله فان كان الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة وذلك لان المفروض انهما
موجودان بوجود واحد هو احد الوجودين الاولين فيكون الوجود الآخر زائلا فينعدم ما زال وجوده
ضرورة فيلزم المحذور الذي سبق ذكره وهو اتحاد المعدوم بالموجود فيقال انما يلزم انعدامه ان لو لم يعقب
الوجود الاول مكان الآخر الزائل بحيث لا يخلو عن الوجود فلا يلزم عدمه وان اراد انعدام احد الوجودين
فلا يلزم منه المحذور الذي تقدم ذكره لان المتحد هو الموجود لا الوجود قوله والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد
موجودا بوجودين متغايرين اي يلزم ان يكون كل واحد من المتحدين موجودا بوجودين متغايرين
احدهما وجوده الخاص به وهو احد الوجودين الاولين الباقيين وثانيهما هو الوجود الثالث الذي اتحدا
باعتباره قوله وهو ممتنع بالضرورة لا يقال انه بالضرورة هو ان يقوم الوجودان بشيء واحد بعينه والوجود
الثالث ههنا قائم بمجموع المتحدين لا بكل واحد منهما فلا استحالة لانا نقول فاللازم مما ذكر ان يتركب شيء
من امرين موجودين بوجودين متغايرين ويكون لذلك المركب وجود ثالث مغاير لكل واحد
من وجودي جزءيه ومجموعهما وذلك يكون اتحادا ولا اتحد الامرين لا في الذات ولا في الوجود
ولا يمكن ان يتحد الوجودان جواب عن سؤال مقدر على الشق الاول تقريره ان يقال على تقدير كون الوجود الواحد
الذي صارا موجودين به هو احد الوجودين الاولين لا يلزم زوال الوجود الآخر فيلزم انعدام محله المستلزم
للمحذور المذكور لجواز ان لا يزول الوجود الآخر بل

يتحد

يتحد بالوجود الاول الذي صارا موجودين به وتقرير الجواب ان اتحاد الوجودين محال اما بحسب ذاتيهما
وما عينهما فلما ذكر من الدليل على امتناع الاتحاد واما بحسب وجودهما فلانه يلزم ان يكون للوجود
وجود وهو محال ويكون اتحاد الوجودين لا يرد سؤالا على الشق الثاني ولكن لان يقال فيه بانعدام
احدهما كما يظهر بادنى تامل هذا وقد قال بعض الفضلاء ان الحكم بامتناع الاتحاد ضروري وذلك
لان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين والهويتين انما هو بالذات فلا يعقل زواله وربما يراد
توضيحه بانه ان عدم الشيئان فلا اتحاد وان عدم احدهما فلا يتحد المعدوم بالموجود وان وجدا
فهما اثنان كما كانا والمقصود التنبيه فظن بعضهم انهم حاولوا الاستدلال فتصدى للاعتراض قوله
فهو هو مستدرك حينئذ متغاير واي [illegible] يبطل الاتحاد [illegible] قوله [illegible] على ما مر الذي هو
الاتحاد بل على ما يشبهه وهو المعنيان المذكوران فان المعنى المراد منهما يستدعي جهتي اتحاد وتغاير
كما ان المعنى الاول الذي حمل المواطاة يستدعيهما كما سلف بيانه قوله الوحدة ليست بعدد لان العدد
هو الكم المنفصل فلا بد فيه من الانفصال والوحدة لا انفصال فيها وبعبارة اخرى العدد لا بد فيه ان
يكون فيه تعدد والوحدة لا تعدد فيها فمنهم من قال العدد ما يقع في العد فجعل الوحدة عددا والحق انها
في العدد فهي علة في نفسها ومبدأ للاعداد [illegible] من الاعداد وليس [illegible] كون العلة مجموع
حاشيتيه [illegible] منه حاصله شاملة لجميع الاعداد ولا العدد [illegible] والكم المنفصل عنده نصف ٩
والنزاع لفظي لان العدد [illegible] بها [illegible] كل [illegible] من مراتب الاعداد مركب من الوحدات
التي مبلغها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته قال ارسطو ليست العشرة ثلثة وسبعة ولا اربعة
وستة وغير ذلك من الاعداد التي يمكن اعتبارها فيها بل هي مجموع وحدات مبلغها ذلك من واحد
[illegible] في بيانه طريقان احدهما انه يمكن تصور كنه العشرة مع الغفلة عن غيرها من الاعداد باسرها فلا يكون شيء
منها ذاتيا للعشرة وتوضيحه ما ذكره بعضهم من ان الثلثة هي ثلث وحدات مع صورة الثلثية التي هي
مبدأ لخواصها ومعنى الصورة لا مدخل لها في ماهية الستة اذ نعقل حقيقتها بدونها وكذا الحال في سائر
الاعداد والثاني انه لو تركب الستة منها فتعينت الوحدة الاخرى لذلك واليه ما ذكر الشارح وهو ان تقوم الستة
مثلا باربعة واثنين ليس باولى من تقومها بواحد وخمسة ولا من تقومها بثلثة فاما ان تتقوم بكل واحد
منها او بواحد منها فقط لا سبيل الى الاول لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغنى به عن الاخر
مع انه ذاتي فيستلزم استغناء الشيء عن ذاتيه بل يلزم ان يكون مستغنيا عما عداه لما قلنا
ومحتاجا اليها لكونه ذاتيا لها على قياس ما ذكر في امتناع توارد العلل المستقلة ولا سبيل الى الثاني
لاستلزامه الترجيح بلا مرجح واعترض على الطريق الثاني بانه

عدم

يدل على القول بالوحدات ايضا لو جاز فيه بعينه اذ ليس تقوم السته بالوحدات باولى من تقومها من تلك الاعداد فاما ان يتقوم بكل واحد منها او ببعضها الى الاول والدليل وكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يقدح في ذلك فان قلت ما لا كانت الوحدات في تقومها لم يتصور تلك الاعداد داخلا في ماهيتها فلم يكن مركبة من الاعداد بل من الوحدات قلت هذا رجوع الى الطريق الاول كما لا يخفى على من يتدبر على كل والاعداد الباقية التي يمكن اعتبارها في العدد مثل الثلثة في الثلثة والثلثة في السته وكذا الاربعة والاثنان فيها خواص لازمة لها فيحمل عليه اراد بالاعداد الباقية الوحدات التي مع صور النوعية لتلك الاعداد والحصول اياها بالفعل المرتبة عليها اثارها فتلك الصور امور اعتبارية لجواز ان يعتبر العقل تحقق صورة السته باحادها ولا يعتبر تحقق الثلثة والثلثة باحادها فيمكن تحقق السته بدون تحقق الثلثة والثلثة فلا تكون لازمة فالجواب ان الاعتباري على قسمين اعتباري فرضي كزوجية الخمسة فان الخمسة لو جعلت زوجية بمجرد فرض العقل لا بحسب نفس الامر فاذا لم يفرض زوجيتها لم يكن متصفة بها واعتباري لازم كالزوجية للاربعة فان الاربعة في نفسها متصفة بالزوجية سواء لاحظ العقل زوجيتها او لم يلاحظها وصور الاعداد اعتبارية من القسم الثاني فالوحدات التي هي نصف السته مثلا متصفة في نفس الامر في حد ذاتها بصورة الثلاثة كما انها متصفة في نفس الامر بنصفية السته كما يشهد به البديهة وان لم تكن صورة الثلثة ومفهوم النصفية من الموجود في نفس الامر اذ لا يلزم من انتفاء الشيء في نفس الامر ان لا يتصف به شيء في نفس الامر كما لا يلزم من انتفاء الشيء في الخارج ان لا يكون محمولا على شيء حملا خارجيا فان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع انه يصدق ان زيدا اعمى في الخارج وقد سبق تحقيق ذلك وليس يلزم من اتصاف وحدات السته بصور تلك الاعداد ان تكون تلك الصور داخلة في ماهية السته فان كون الواحد مثلا مركبة من العام مثلا لازم لتلك الاجزاء مع انه اعني مفهوم كونها مركبة غير داخل في ماهيته فوحدات السته وان كانت في انفسها متصفة بصور الاعداد التي تحتها لكنها خارج عن ماهية السته تلك الاعداد اعني وحداتها المتصفة بصورها امور خارجة عن السته لازمة لها وذلك ان تعقل السته يمكن ان يفرض فيها تلك الاعداد ويفرض صورها وهذا الامكان خارج عن ماهية السته لازم لها وهو المراد من قولنا ان تلك الاعداد خواص لازمة لها لماهية السته في حد ذاتها يجب ان يمكن ان يفرض فيها ثلثة ثلثة وان يفرض اثنان واربعة وان يفرض واحد وخمسة فامكان فرض هذه الاعداد فيها خواص لازمة لها **قوله** وما يقال من ان الوحدة التي هي الفرد الاول اطلاق الفرد على الوحدة يقتضي ان لا يكون اخص من العدد مطلقا عند من لا يجعل الوحدة عددا كما ان الزوج كذلك على مذهب من جعل الاثنين عددا **قوله** وهذه الانواع مختلفة الحقائق الى مالا يتناهى المراتب الحاصلة بتزايد واحد واحد امور مختلفة الحقائق فان كل مرتبة من هذه المراتب لها لوازم غير محصورة

لاختلاف

لاختلاف

لاختلاف فيها ولا يوجد في غيرها قال الامام فمن الخواص لعشرة الزوال ان كانت معقولا فهو المطلق والا فانها يدل على الاختلاف في الفصول وفيه حصول المطلق **قوله** كالاولية هي كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة والتركيب هي كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا كالاربعة والسته والثمانية والتسعة والمطلق قد يراد به المجذور واعني ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب الاثنين في نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة في نفسها ويراد بالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون حاصلا من عدد في نفسه كالاثنين والثلثة وقد يراد بالمطلق ما يكون له صحيح من الكسور التسعة وبالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون كذلك **قوله** وكل واحد من انواع العدد امر اعتباري لا تحقق في الاعيان قد تحقق فيما سبق ان الوحدة امر اعتباري من ثواني المعقولات وان الاعداد مركبة منها ولا بد من ان يكون ايضا اعتبارية من ثواني المعقولات عارضة للمعقولات الاولى المنضمة بعضها الى بعض بحسب مراتب الاعداد والصور النوعية التي هي مبدا الخواص الاعداد امور اعتبارية ليس حالها حالة في الوحدات الاعتبارية فقد ثبت ان انواع الاعداد امور اعتبارية بجميع اجزائها واستدل الشارح مهنا على ذلك بان الاربعة مثلا او كانت موجودة الخ واعترض عليه بان قوله فلم ان لا يكون الاربعة موجودة متحققة في الخارج اما قوله اذ لو كان حلول الاربعة في محلها حلول سريان لكنه ممنوع وايضا فالدليل منقوض بالاعراض التي لا يسري في محالها المنقوضة فيها فيقال انها ان قامت بتمامها بكل جزء من اجزائها لزم ان يحل واحد بعينه في محال متعددة وهو فاسد بالبديهة وان قامت بجزء واحد منها كانت هي عارضة لذلك الجزء لا للكل والتقدير خلافه وان قام بكل جزء بل بجزء من اجزائها لم يبق لها شيء منها كانت سارية فيها وهو خلاف الفرض ايضا وان لم يقم بشيء منها ولا بشيء منها بجزء من اجزائها لم يكن اعراضا موجودة متحققة في الخارج حالة في تلك المحال وايضا **قوله** واذا جمع العقل واحدا في المشرق الى قوله كيف يتصور عروضه لها في الخارج مردود بانهم قالوا ان الهيولى التي لهذا الجسم يتشخص واحد لا يزول تشخصها ابدا فاذا قسمنا ذلك الجسم وجعلنا احد قسميه في المشرق والاخر في المغرب لزم ان يكون هيولاهما شخصا واحدا بناء على تشخصه الاول اذ الهيولى لا يمتنع زوال تشخصها والا يلزم انعدامها وحدوث هيولى اخرى وكل حادث له هيولى فلا يتسلسل فاذا عندهم شخص واحد معين نصفه في المشرق ونصفه في المغرب ولا يلزم منه المسافة في تشخصه فلم لا يجوز ان يكون العرض كذلك وايضا لا يلزم من اعتبارية الاعداد والنسب عدة العدد واعتبارية جميعها لجواز ان يكون للعدد انواع اعتبارية وانواع خارجية والجواب ان محل الاربعة امر منقسم في ذاته والاربعة تحل فيه من حيث ذاته وكل حال في منقسم اذا حل فيه من حيث ذاته كان منقسما بحسب انقسام محله ساريا فيه فقطعا لم يحل عرض في امر منقسم في ذاته الا يكون

بانقسام

حلوله فيه من حيث ذاته بل من حيث ان يكون ذاته باعتبار تلك الحيثية منقسمة فلا ينقسم ذلك العرض
محله ولا يكون ساريا فيه كالنقطة اى له في الخط من حيث انه منته ومنقطع فان الخط من حيث
انتهاؤه وانقطاعه ليس بمنقسم وكذا الحال في الخط الحال في السطح الحال في الجسم وهكذا جميع الاعراض
التي لا يسري في محالها وان حلولها في تلك المحال ليس من حيث ذواتها المنقسمة بل من حيثيات هي
باعتبارها غير منقسمة فسقط بذلك المنع واندفع النقض لان الدليل انما سيق في الاعراض السارية واما
في غيرها فلا يرد المنع المذكور على المقدمة القائلة ان الوضع اذا لم يقم بتمامه ولا بشيء منه بجزء من
اجزاء المحل لم يكن عرضا موجودا فيه لذلك المحل واما حدوث الهيولى فليس على ما ذكره بل الذي
يقتضيه قواعدهم ان الهيولى ليست يقتضيه في حد ذاتها متصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة
اجتماعها مع هذه الامور كلها بانه بذواتها ويلزم من ذلك ان لا يكون تشخصه ووحدتها وتعددها
واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فهي مع الصورة الشخصية الواحدة متشخصة واحد بتشخص يتشخص الصورة تبعا
ومع الصورة المتعددة اشخاص متعددة متشخصات بتلك الصورة تبعا فلما كانت الهيولى في هذه الصفات
الصفات تابعة للصورة كانت باقية بذاتها مع توارد ما عليها فقولهم هذا الجسم هيولاه شخص واحد ليس
معناه انها متشخصة في ذاتها بتشخص يقوم بها اولا وبالذات كما ان صورته كذلك والا لزالت الهيولى بطريان
الانفصال كما يزول الصورة بطريانه بل معناه انها متشخصة بتشخص صورته الجسمية فاذا ورد على هذا الجسم الانفصال
زال صورته الجسمية لانها متصلة في حد ذاتها واحدة متشخصة في نفسها فلا تجامع الانفصال ولا شيء منه فالهيولى
لا تزول ويحدث هناك صورتان او ثلاث واما هيولاه فهي باقية بذاتها باقية في كونها متشخصة واحدة
لا متعددة لما حل فيها من الصور فلم يلزم مما ذكروه ان الهيولى مع طريان الانفصال باقية على تشخصها الاول
ليلزم هوامها لا يلزمه غافل عما يكرر الينيه انما اللازم منه ان الموجود في الخارج اعني الهيولى لا يكون في حد
ذاته واحدا ولا كثيرا ولا متصلا ومنفصلا ولا تشخصا واحدا ولا اشخاصا متعددة بل يجامع كلا من هذه الاحوال
باقيا بذاته معها وهم يلتزمونه فان قلت اذا جاز في المحل الذي هو الهيولى ان يكون تابعا في تلك
الاحوال لما يحل فيها فلم لا يجوز ان يكون الحال الذي هو العرض تابعا لمحله في تلك الاحوال بل هو اولى
قلت محل النقطة كالاربعة مثلا لا يكون واحدا بالتشخص سواء كان متعددا او متقاربة او متباعدة على
فلا يكون له صورة واحدة متشخصة موجودة في الخارج حالة في وحداته وهو المط فاندفع ما ذكره المعترض بحذافيره
ثم يجب على الشارح ان يقال ان قوله ليس في الاربعة الا الوحدات اذا انضم اليه قوله وقد تقدم ان
الوحدة امر اعتباري تم به المقصود كما قرره فلا حاجة الى التطويل بتلك التدقيقات التي يلتفت اليها نلك
الاشكالات وقد توهم بعض الناظرين ان قوله كيف يتصور وحده

ن

ويحمل

لها في الخارج نحو السعادة فلا يقبل في المطالب العلمية **قوله** ولان الكثرة ايضا مجتمعه في العقل هذا
ثان معطوف على الاول اعني قوله اذ يقال عشرة واحدة **قوله** وعروض الوحدة لذاتها او لقابلها
لا يستلزم التسلسل فيها توهم التسلسل في عروضها لنفسها ظاهر واما عروضها لقابلها فلا يتوهم تسلسل الا ان اعتبر
مع ذلك عروضها لنفسها ايضا فيكون حينئذ عروضها للقابل مستدركا واذا اعتبر كثرة من الوحدة
العارضة لما ملائها فعروض الوحدة لهذه الكثرة ايضا وهكذا فيكون تعسفا لا يخفى فالاول ان يقتصر
في ذلك على عروضها لنفسها **قوله** فتخصص الوحدة بالمضاف المشهوري لم يخصص بهذا الاسم
ويسمى به ولم يرد ان الوحدة تخصص وتنزع عن غيرها بالمعنى الذي يراد بالمضاف المشهوري لصحة حمله على الموصوف
المشهوري بالوحدة المعين لموصوفها بناء على كون المشهوري مخصصا للوحدة مع انهما لان الكل
عن غيرها فلا يكون مخصصا وعمدة الحجة على انه قد جعل من قبيل هذه الوحدة ايضا فيها الى ما يضاف اليه ذلك
ليس هو الوحدة المعين لموصوفها هذا وانت خبير بجواز تعلق المخبر فلا وجه للاطلاق **قوله** الكثرة قد توصف
لها بما يمتنع عروضه للوحدة وهو التقابل يعني ان التقابل يمتنع عروضه لموصوف الوحدة اعني الواحد لانه ليس الا سمى
الا في متعدد ولا يمتنع عروضه لموصوف الكثرة **قوله** في زمان واحد قيل هذا القيد مستدرك لان الاجتماع
لا يكون الا في زمان واحد ويمكن ان يجاب عنه بانه قد يقال ولو بجاز اجتمع هذا الوصفان في ذات
واحدة وان كانا في وقتين فيقيد بوحدة الزمان دفعا للتجوز في مقام يقتضيه اذ قد يتوهم ان المتقابلين
لا يجتمعان اصلا في ذات واحدة **قوله** وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد
فانه لا يمتنع اجتماع ضدين في موضوعين ولا في موضوع واحد بحسب زمانين فيل عليه ان جواز الاجتماع
في موضوعين او موضوع واحد في زمانين مشترك بين الضدين وساير اقسام المتقابلين فالتقييد بوحدة
الموضوع والزمان لا يختص بدخول تقابل التضاد بل هو لاندراج جميع انواع التقابل في تعريفه اعتبار وحدة
الجهة انما هو لاندراج تقابل التضايف فيه كما ذكر وانما كانت هذه القيود بوجه الاندراج والتعميم لوقوعها
في سياق النفي **قوله** لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين بان لا يكون واحد منهما عدما كالشيء فيرد ان
الوجودي ههنا ما يراد به ما لا يكون السلب داخلا في مفهومه لا الموجود في الخارج فيكون المتضايفان بهذا المعنى
سواء قيل انهما موجودان في الخارج **قوله** بان يكون عدما للامر ما ان سلبا لامر ما عن موضوع من شانه
اما ان يعتبر هذا السلب كون ذلك الموضوع من شانه ذلك الامر الوجودي اما بحسب شخصه او
بحسب نوعه او جنسه على التفصيل الذي سياتي اولا **قوله** وتقابل الايجاب والسلب
راجع الى القول والعقد المتقابلان بتقابل التضاد كالسواد والبياض متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج
منسوبين الى موضوع واحد في زمان واحد فاذا وجد في ذلك

وهو هو؟

في ذلك الموضوع احدهما انتفى وجود الآخر فيه فالمتقابلان تقابل التضاد موجودان في الخارج وكذا المتقابلان
تقابل التضايف قد يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج بالنسبة الى موضوع واحد في زمان من جهة
واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الجملة واما من قال بعدمها مطلقا فبينهما يكون باعتبار
اتصاف الموضوع بهما في الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعني الملكة كالبصر مثلا موجودا
خارجيا يتقابلان مع العمى باعتبار هذا الوجود الخارجي فاحد المتقابلين منهما موجود في الخارج واما الايجاب
والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين منهما في
الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفائها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا
حصلا في الذهن كل واحد منهما عقدا اي اعتقادا فالمتقابلان تقابل الايجاب والسلب انما يوجدان في
الذهن وهذا وجودهما حقيقي او في القول اذا عبر عنهما بالعبارة وهذا وجودهما مجازي **قوله**
من النسبة الثبوتية رد ذلك بان التخصيص بالثبوتية لا وجه له لانهما قد يردان على النسبة السلبية
والجواب ان النسبة الثبوتية بين زيد والقيام مثلا ابتداء هي ثبوتية له فهذه نسبة ثبوتية يرد عليها
الايجاب والسلب واذا اعتبر انتفاء ثبوتها له كانت نسبة سلبية ولا يمكن ان يرد عليها سلب
والايجاب الا اذا اعتبر ثبوت ذلك الانتفاء له فيكون الانتفاء ح محمولا في الحقيقة وقد اعتبر نسبة بينه
وبين زيد نسبة ثبوتية فهما لا يردان الا على النسبة الثبوتية **قوله** او القول الدال عليهما اي على العقود اما
مرفوع عطفا على محل النفوس او مجرور عطفا على العقود **قوله** وهو المشروط بان يكون بينهما تعاقب
ويكون بينهما غاية الخلاف اي اشترط في التضاد الجمهور جواز التعاقب على موضوع واحد فلا يكون ح بين
الحركة من الوسط والحركة الى الوسط تضاد ولا بد ان يتوسط بينهما سكون على المشهور فلا يكون على الوضع
متعاقبين لخلو عنهما في زمان السكون وقد اشترط ايضا الجمع ان يكون بين المتضادين غاية الخلاف
فلا يكون بين السواد والحمرة تضاد واعلم ان اشتراط غاية الخلاف مشهور دون اشتراط جواز التعاقب
قوله والمراد بقبله موضوع مستعد للوجودي بحسب شخصه سواء كان الاستعداد ح ومقوله للوجودي
في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الامرد في وقت او كعدم اللحية عن الطفل او بحسب نوعه كعدم اللحية عن
المرأة او بحسب جنسه على رأيه كعدم اللحية عن الفرس او عن الشجر او الحجر **قوله** اجيب بانه لم
يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد بتصور التقابل بينهما اذا اعتبر مفهوم الفرس فانا
ان لاحظنا صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح انما يكون النسبة بالصدق جزئية
فيهما بالمعنى قضيتان بالفعل احدهما موجبة والاخرى سالبة فيكون التقابل بينهما راجعا الى القول
والعقد كما ذكروا اما لم نقصده فلا يتقابلان ولا يتلاقيان

حط
الا نلاحظ وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان الى التقابل في القول والعقد واما ان لا يلاحظ
صدقه على شيء فيكون ح مفهوم اللافرس هو مفهوم لا يفيد الا عدم مفهوم الفرس فلا سلب الحقيقة
منهما اذ لا نتصور ورود سلب ولا ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر
نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لك تصور وقوع ولا لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد
فالشاهد به البديهة ان مفهوما الفرس واللافرس انما يتواردان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية
التباعد وهذا معنى في الحصول لموضوع واحد اذ لا يجوز صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد
باعتبار امتناع حصولهما لذلك الموضوع متقابلان كالسواد والبياض المتقابلين من حيث انهما يمتنع حصولهما
في موضوع واحد والفرق هو ان امتناع الاجتماع بين الفرس واللافرس من الصدق والحمل على ذلك الموضوع
وبين البياض والسواد بحسب الوجود الخارجي فيه وذلك لا يقدح في المقصود الا يرى ان السواد يقابل
بحسب وجوده في الخارج في محل للعين لا باعتبار وجوده فيه بل باعتبار اتصاف المحل به فيتباينان هذا بين
الفرد بن اعني مفهومي الفرس واللافرس تقابل لا يرجع الى العقد والقول لا يقال اذا اعتبرت صدقهما على
موضوع حصل هناك قضيتان احدهما محصلة والاخرى معدولة فيرجع التقابل الى القضيتين الا انا نقول
القضيتان ولم يتضادا وانكانتا لا يجتمعان بالمعنى المراد من التقابل فيها لان المتقابلين بهذا التقابل
متقابلان في محل واحد والنسبتان في تينك القضيتين متغايرتان ضرورة ان نسبة محمول محصل الى موضوع
تغاير نسبة محمول معدول الى ذلك الموضوع فلا يتواردان على القضيتين على محل واحد ولا يكونان متقابلين
بل التقابل انما هو بين محموليهما من حيث حصولهما في الموضوع وصدقهما عليه كما عرفت فان قلت قد اعتبروا
في تعريف التقابل الموضوع واراد وا به المحل المستغني عن الحال فيه ولذلك قالوا لا يتصور تضاد في الجواهر اذ لا
موضوع لها وان اريد به المحل مطلقا بناء على زعم بعضهم من ان المعتبر في التضاد هو المحل ولذلك
اثبت التضاد بين الصور النوعية للعناصر كالسناني فالمراد من امتناع اجتماع شيئين في المحل امتناعه
باعتبار الحلول فيه لا باعتبار الصدق عليه بان امتناع الاجتماع من حيث الصدق بعد
تبانيهما كما ذكر في النسب الاربع يظهر ان لا تقابل بين مفهومي الفرس واللافرس على زعمهم اذ لا موضوع
للفرس واللافرس ولا حلول لشيء منهما في محل قلت هذا الا يخدشك فيما في نفي التقابل بين المفهومين
فان مفهومي البياض واللابياض مثلا يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد ولو امتناع
باعتبار الحلول دون الصدق لا يقال مفهوم اللابياض امر اعتباري فلا يكون له حلول في محل لانا نقول
مفهوم العمى ايضا امر اعتباري مع ان له حلولا في محل فالمراد من الحلول هنا ما يعم حلول الاعراض في محالها
وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية هو اولى فانه تدبر

الرجوع الى التباين فكاذب لان مفهوم النائم واللائم متقابلان من حيث الصدق مع انهما غير متباينين
فان قلت قد تبين مما قرره ان المفردات تقابلها راجع الى تقابل القضايا باسرها عند امتناع
الاجتماع في المحل من التقابل اولا وتبين ايضا انه لا سلب هناك حقيقة فلا يكون ذلك التقابل من تقابل
الايجاب والسلب فكيف عده الشيخ من ذلك حيث قسم في الشفاء تقابل الايجاب والسلب الى ما يلحقه صدق
وكذب كقولنا هذا فرس هذا ليس بفرس والى ما لا يلحقه ذلك كقولك فرس ولا فرس قلت لعل ذلك
للتنبيه والنظر الى الظاهر والله اعلم بالسرائر قوله يصدقهما على كل موجود هو غير الوجود من الذين
مما عدمهما فان لا زيدا ولا عمرا يصدقين على بكر وفي ذلك ايراد بان باعتبار الصدق في التقابل وان اكتفي
بالحلول قبل المراد اجتماعهما في ذلك الموجود فان عدم زيد وعدم عمرو مثلا يجتمعان في بكر اذ قد يحكم عليه
كلاهما وان كانا لا يحلان عليه واعترض بان في هذا الدليل نظر في اللاشيء واللاممكن اولا يصدقان
على شيء من المفهومات الحقيقية والمقدرة وكذا مفهوما اللاشيئية واللاممكنية لا يجتمعان في مفهوم اصلا والجواب
ان كونهما بحيث لو صدق احدهما على مفهوم لصدق الاخر يكفينا في نفي التقابل بينهما قوله يكون سلب عدم
البصر هو بعينه البصر فيه اشكال لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل عدمه وتعقل سلب عدم البصر موقوف عليه قطعا
فلا يتحد ان مفهوما وان كانا متلازمين فلبس الاصطلاف بينهما في حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يتعدد به كما توهمه
قوله وان كان الشيء يكون الاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم تحقق
تقابل بين العدمين فقيل عليه ان الاعمى له مفهوم وذلك المفهوم في حد نفسه مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان
انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بعدمه اوقع قطع النظر عما ذكر من التفصيل لحكم العقل بالتقابل بينهما وهما
عدميان واما انتفاؤه كذا او كذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة باي خاص لا تلزم طبيعة العام قوله
فلا يكون تقابل الوجوديين منحصرا في القسمين اي في التضاد والتضايف وذلك لان تقابل مثل السواد والحلاوة
ليس من التضايف وهو ظاهر ولا من التضاد اذ ليس بينهما غاية الخلاف وكذا تقابل الانسانية والفرسية
خارج عن التضاد ايضا لعدم التعاقب والاولى ان يجعل تقابل الصاعد والهابط بدل تقابل الانسانية و
الفرسية فانهما لا يجوز تعاقبهما كما مر انشاء الله قوله والتسمية انما انحصرت بالنسبة الى التضاد المشهوري
يراد بحرج به تقابل مثل السواد والصوت وتقابل الصاعد والهابط واما الانسان والفرس فهما متبائنان
لا متقابلان كما ذكر قوله مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما مع ان السلب والايجاب يمتنع ارتفاعهما لكن
هذا الامتناع مبني على انحصار تقابل السلب والايجاب في التناقض وهو ممنوع فان الشيخ في الشفاء السلب الكلي
السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو متقابل له من حيث هو سالب محمول مقابلة اولى
فلتسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان لا يجتمعان

صدقا

صدقا انه وكيف لا يجتمعان كما كالاضداد في الاعيان الامور قوله لان موضوع عدم اللازم مباين
الملزوم ممنوع وذلك لانه قد يكون اللازم والملزوم عرضين في موضوع يكون موضوع الملزوم بعينه موضوعا
لعدم اللازم ايضا مثاله الحركة الملزومة لسخونة المحل لا بغاية عدم اللازم قائم باللازم والملزوم قائم بالموضوع
فلا يتحد موضوعهما الا انا نقول المراد بعدم اللازم عدم مضاف الى اللازم قائم بالمحل الذي انتفى عنه فيتحد ان
موضوعا قوله فان التقابل يصدق على هذه الاربعة صدق القول في جواب ما هو لا يسلك ان التقابل
ينقسم الى هذه الاربعة التي لذاتها بالماهية فيكون اعم من كل واحد منها اما جنسا لها واما عرضا عاما
ان مفهوم التقابل مندرج تحت التضايف لان التضايف يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتحاور
والالتماس الى غير ذلك مما لا ينحصر فيكون مفهوم التقابل اخص من التضايف مع انه اعم منه فان قلنا ان مفهوم
التضايف امر عارض لمفهوم التقابل كان مفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من التضايف ومن
حيث انه معروض تحته من التضايف اخص منه فبالحري كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم
الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس لجنسه اخص ولا حقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص
احد المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وان قلنا ان مفهوم التضايف
جنس لمفهوم التقابل لم يكن عارضا له وحينئذ يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو مندرج
التضايف وفرد من افراده واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم ولا استحالة في اندراج
مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان مثلا فانه
بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه
الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت اخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد
ذلك المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومي التقابل والتضايف فان مفهوم التقابل من حيث صدقه على
افراده اعم من التضايف ومن حيث هو هو مندرج تحت التضايف وفرد من افراده قوله وكذلك السواد
نظرا الى ذاته ضد للبياض حاصله ان التضاد بين ذاتي السواد والبياض والتضايف بين عارضيهما
فيكون التضاد من حيث انهما معروضان لعارضيهما مندرجين تحت التضايف فيكون احد
القسمين مندرجا تحت القسم الاخر لكن باعتبار عارض ولا استحالة في ذلك ايضا فانا نقول مفهوم التضاد من حيث
هو هو مندرج تحت التضايف لا من حيث الصدق بناء على ان افراده لا تندرج تحت التضايف وكذا الكل متقابلان
من حيث هما متقابلان فذلك التقابلان مندرجان تحت التضايف حتى المتضادان كالابوة والبنوة فانهما مع
اندراجهما بذاتهما تحت التضايف مندرجان ايضا تحته بذلك الاعتبار اعني عروض التقابل لهما قوله اعني
الصدق المحمول على كل واحد منهما او المجموع المتعين ومعلوم ان

[illegible]

[illegible]

النقيد بقيد انه صدق الاول هو المضاف الحقيقي بمنزلة الابن والثاني وهو المضاف المشهور بمنزلة الاب **قوله** واشد
الانواع في التقابل تقابل الايجاب والسلب استدل على ذلك بوجوه ثلثة منقولة من الملخص الاول قوله ان الامر الاول الذي
يصدق عليه ومحصوله ان سلب الخير لا ينافي اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافي ايضا سلب الشر
اذ قد يصدقان ايضا على ذات واحدة بل لا ينافيه الا اثبات الخير واما الحكم بان سلب الخير في ايجابه وكانت
المنافاة متحققة من الجانبين الحكم ايضا بانه في ايجاب الخير في سلبه ولا الحكم بانه في ايجابه في سلبه كان التقابل
بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين وتوضيحه بان يقال طبق ما مر ان سلب السواد مثلا لا ينافيه
ايجاب البياض ولا سلبه بل لا ينافيه الا ايجاب السواد وايضا لا ينافيه الا سلبه واعترض عليه بانه لا يلزم من
صدق قولنا لا ينافي سلب الخير الا ايجاب ان يصدق قولنا لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة
من الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما انحصار منافيه في السلب فكلا او لا يرى ان ايجاب
الشر ينافي ايجاب الخير ولا ينافي سلبه ولئن سلم انحصار منافي ايجاب الخير في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب
اقوى اذ السعد مرانه ليس هناك منافاة اقوى والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه وان زعم ان المنافاة اخص
من التقابل وليس يلزم من نفي الاخص نفي الاعم قلنا نعم قلت انه على تقدير ذلك الانحصار يكون تقابل السلب والايجاب
اقوى اذ لا يفهم من اقوى الا الاشد تاثيرا ويجوز ان يكون هذه النسخة في الصدد عن اول قال المعترض و
الاولى ان يقال في توجيهه ان سلب كل شيء يشتمل على جميع ما عدا ذلك الشيء فلا يقابله شيء منه فيقتضي مقابلته لذا
ذلك الشيء لا غير والمقابلة من الجانبين في تقابل ذلك الشيء السلب لا غير فقد الشيء لا يقابله بالذات وانت خبير بان
هذا ينفيهم في التقابل ونبديل التنافي بالتقابل ومع ذلك فلا يتم لما مر وارد عليه ايضا **قوله** وايضا الحجة
عقدان هذا هو الوجه الثاني ومنباه على ان الرافع للذات اقوى معاندة ومنافاة من الرافع للامر العرضي وقد منع
ذلك بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى
من الرافع بوسط لا صعار في التاثير ح لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من الرافع بوسط
تسخين النار الضعيفة الملاقية فلم لا يكون الحال هنا كذلك **قوله** وايضا الشيء لو لا اشتماله على انه
ليس بخير هذا هو الوجه الثالث وحاصله ان منافي الشيء اما رافعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداه يمكن
اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتهما ولذلك اذا لاحظهما العقل
مع قطع النظر عما عداهما تعقلا واجال الحكم بالمنافاة بلا توقف واما ان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاجل
رفعه اذ لو لا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته ولذلك اذا
لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم الاول ما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم
بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الاخر

لامرا

في امر الاستلزام لرفع المفهوم الاول معقول بلا ملاحظة يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط
ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل بينهما تنافيا واعتقد ان هذا سر وقطن النظر
عن جميع القضايا اي رفعه عن مفهوم مع ذلك لرايه من اعتقاد انه حق واذا تمهد هذا وحينئذ ظهر ان المنافاة
الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد
اقوى **قوله** وهو معقول على الاربعة بالتشكيك كما ذكر قد عرفت ان مفهوم التقابل الاشد والاقوى في تقابل
السلب والايجاب من سائر الاقسام وعلى هذا ينبغي ان يكون ما هو اقرب اليه اولى بمفهوم التقابل واشد
فيه مما عداه فيكون ح تقابل العدم والملكة اقوى من تقابل التضايف والتضاد ومنهم من جعل تقابل التضاد
اقوى من تقابل السلب والايجاب احتجاجا بان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة
قوله فلا يكون جنسا للاربعة وذلك لان الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له وفيه
بحث لان ذلك ان صح فانما يتم في ما صدق الحقيقة دون المفهومات الاعتبارية قال الامام في الملخص
ان التقابل ليس جنسا لهذه الاربعة لانا قد نعقل ماهية المتضايفين ولم نخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك
يوقفنا عدم لزوم التضايف بهذا الاعتبار المسمى بالتقابل وهو انما يدل على ان مفهوم التقابل ليس ذاتيا
لذوات المتقابلات كالايجاب والسلب والسواد والبياض والابوة والبنوة لانا قد نعقل كنهها مع
الغفلة عن كونها متقابلة والكلام في ان مفهوم التقابل هل هو ذاتي لما صدق عليه من اقسامه الاربعة التي
التضاد والتضايف وتقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة فتامل **قوله** يقابل الايجاب والسلب
التناقض قد سبق منا اشارة الى ان تقابل الايجاب والسلب لا ينحصر في التناقض على ما ينبغي به ظاهر عبارة
المتن والشرح وقد دل عليه ما ذكرناه وكلام الشيخ في الشفاء الذي نقلناه هناك **قوله** وعرف بانه اختلاف
القضيتين تفصيل عليه انما عرف بذلك تناقض القضايا لا مطلق التناقض اقول اراد وهذا القائل ان
التناقض قد يكون في المفردات كما يكون في القضايا وفي عبارة المتن حيث قال وتحقق في القضايا
بشرائط نوع اشعار بذلك فالتعريف المذكور انما هو لاحد قسمي التناقض لا للمطلق الشامل للقسمين فلا يصح تعريف
مطلق التناقض به على ما يقتضيه كلام الشارح لا استثناء وفي تناقض القضايا واما المفردات فمعنى تناقضهما
ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شيء وتحقيقه انه اذا عرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن
صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرف في مباحث عدول
القضايا فلا يكون متناقضين لان هذا المفهوم ان المتباينان لذاتهما اجتماعا وارتفاعا نعم ان فسر
التناقض بالمفهوم من المتناقضين لذاتهما واعتبر ان التنافي اعم من التحقق والانتفاء كما في القضايا واما
في المفهوم بانه اذا اعتبر احدهما الى الاخر كان في نفسه

اشد بعدا عنه من جمع ما يقول كان الانسان واللاانسان الماخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا
المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء واذا اعتبر في مفهوم الانسان
صدقه على شيء كان في طرف السلب الداخل عليه رافعا لذلك الصدق وكان هناك ايجاب مفهوم الانسان
لشيء او سلبه عنه فهما قضيتان في المعنى متناقضتان عند اجتماع الشرائط لكن ان لوحظ مفهوم صدق
الانسان ومفهوم سلبه في ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما فيها ولا ارتفاعهما عنها لان كل
مفهوم سواء كان مما يصدق عليه انه انسان او يصدق عليه انه ليس بانسان فهذان الاعتباران مفردان
متنافيان كما ان القضيتين اللتين هما محمولاهما متنافيتان ايضا والقوم يسمون اللاانسان
اي الماخوذ على الوجه الاول نقيضا بمعنى العدول واما الماخوذ على الوجه الثاني نقيضا بمعنى السلب فانت خبير بان الثالث
الاول ليس نقيضا حقيقة الا على ذلك التفسير البعيد وان الثاني وان كان نقيضا لكن التناقض بينه وبين
الانسان في قوة تناقض القضايا فقد رجع التناقض الحقيقي بين المفردات الى تناقض القضايا بانه
اختلاف القضيتين وحج بعضهم بانه لا تناقض في التصورات **قوله** بحيث يقتضي لذاته اي الاختلاف
بالايجاب والسلب يكون مستلزما في تلك القضايا ولا يكون فيه محتاجا الى امر آخر فانما يحقق ذلك الاختلاف
تعيين صدق احدى القضيتين وكذب الاخرى **قوله** وقد اشترطوا لتحقق التناقض قيل تعقل النقيض
رفعهما بعينها وذلك بان يراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه ولا حاجة في تحقق التناقض بين
الشيء ورفعه بعينه الى اعتبار شيء من تلك الشرائط مما هو مع ذلك يعتبرون قضايا متساوية لذلك الرفع
فيحتاجون في معرفة المساواة الى تلك الشرائط مما هو نقيض حقيقة مستغن عن اعتبار الشرائط **قوله**
ولا اختصاص لشيء منها باحدهما دون الآخر وادعى من جعل وحدة الكل والجزء ووحدة الشرط راجعين
الى وحدة الموضوع وجعل الاربع الباقية راجعة الى وحدة الموضوع والمحمول والحق انه لا اختصاص كما يظهر
من اعتبار القضايا وعكوسها قال الموهم اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الندي اي ان لم
يكن الهواء باردا شديدا ولا يجففه اي ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهواء ولا وجودها
جزء من الموضوع الذي هو الشمس ولا من المحمول الذي هو قولنا تجفف الثوب الندي بل كان شرطا في
وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع برودة الهواء او الشمس مع عدم برودته او قيل تجفف
الثبوت مع البرودة غير تام مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وكذلك اذا قلنا السقمونيا
مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد الترك لم يمكن الكون ببلاد جزءا من السقمونيا ولا من
المسهل الا بتعسف ومما نقلنا من كلامه يظهر ان الاكتفاء بوحدتي الموضوع والمحمول لا يخلو عن تعسف وكذا
الاكتفاء بالوحدات الثلث كما في الكل الى وحدة النسبة الحكمية

لان اختلاف الموضوع والمحمول ونسبة ما ذكر يستلزم اختلاف النسبة وتغايرهما بلا شبهة **قوله** فان
الكلية صدق هذه المكلفة قد تبين لك فيما سبق ان اطلاق الصدق على الكلية لاجل المشابهة مع الضد
من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التنافي بين الكليتين تنافي الضدين حقيقة بل هو قسم
من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض على ما مر **قوله** هذا اذا كانت القضايا مطلقة
لم يرد ان المطلقات الشخصية او المحصورة تتناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذ الكلام
تحصيل الشرائط الثماني واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين
المطلقات بل اراد ان هذه الشرائط يكفي اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن
تحقق التناقض بينها موقوف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال تناقض القضايا باعتبار الشرائط
تحقق فيها بقطع النظر عن جهتها وسيأتي انه لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات
يكون ثمانية وفي المحصورات عشرة وتظهر ذلك اعتبارهم في الاقترانية شرائط الانتاج بحسب الكمية
والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرائطه بحسب الجهات في المختلطات **قوله** شرطا عاشرا وهو
اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن اجتماعهما الخ وقد نوقش في ذلك بان هذا الشرط يغني العبارة عنه
عن اشتراط ما عداه اذ تحققه لا فائدة فيما عداه فيكون هذا شرطا كافيا لا عاشرا ومع ان كان
منافيه في العبارة لظهور قصده الى ان العاشر هو الاختلاف في الجهة كما يحمل عليه عبارة المتن
لكنها حقه **قوله** وجهة القضايا ما الصادق عليها الامكان يجوز صدق موجبتها وسالبتها من جنس
واحد في مادة الامكان قيل صدق الدائمتين يستلزم صدق الدائمة والمطلقة التي لعله التي هي نقيض
الدائمة وكذا صدق المشروطتين والعرفيتين يستلزم صدق النقيضين ومنع ما ذكر غير صحيح قطعا
قوله فقال اذا قيد العدم بالملكة في القضايا باسم العدم بالملكة لم يجعل محمولا سميت معدولة زعم
بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل
او ساكت او ساكن او بلفظ معدول كقولك زيد لا عالم بان تركب كلمة السلب مع لفظ
محصل وعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او بحسب
نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم
شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي
اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما يحقق ذلك في موضعه **قوله** مثل بين الحي
السليم للصحة هذا المثال اي مطابق المقصود على القول بان المرض صفة وجودية مضادة للصحة مع ان
لا واسطة بين الصحة والمرض واما على القول بان المرض

مستلزما لاحد الضدين اعني الصحة والمرض نعم ان جعل الحالة السالبة ضدا لهما كما هو المشهور ما كان مستلزما لاحدهما لانتفائهما

عدم ملكة الصحة فلا يكون مطابقا او لا يكون ضدا للصحة بل تقابلها تقابل العدم والملكة وكذا لا يطابق على القول بالحالة السالبة او لا يكون بدون الخلو عن السواد والبياض وما يتوسط بينهما قوله كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة والوسط وكذا الشفاف الخالي عن السواد والبياض وما يتوسط بينهما من الالوان قوله كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد اراد والفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة وكذا اراد الحمرة المتوسطة بين السواد والبياض واراد الاعدل والاجور المتوسط بين العدل والجور لكنه تسامح في العبارة لظهور المراد قوله ولا يعقل للشيء الواحد ضدان اي في التضاد والتحقيق كما يشعر به لان تعدد الاضداد في التضاد المشهوري بين لا يشترط به قوله فالذي يلزم من وجوده عدم الضد اراد بالضد الشيء الذي اضاف اليه الضد لا قوله لان ضد الشيء كانه قال فالذي يلزم من وجوده عدم الشيء قوله كان الضد الاول ضدا لذينك الامرين فلا يكون الضد الاول بجهة واحدة هي عين ذاته مضادا للذاتين ذينك الامرين فلا يكون في الاول جهتان مختلفتان بضاد بكل واحد منهما واحدا من الامرين ولكن ان يدفع بان خصوصية ذات الشيء اذا كانت من حيث هي تلك الخصوصية في غاية البعد عن خصوصية ذات شيء آخر يتصور كون الخصوصية الاولى من تلك الجهة في غاية البعد من خصوصية ذات شيء ثالث لان غاية بعد الاول مثلا عن الاول والثانية التي لم يوجد في الخصوصية الثالثة بل لا بد ان يكون غاية بعدها عن الثالثة من جهة اخرى ولا يستغني في امثال ذلك من الاستعانة بالحدس كما لا يخفى قوله فعلم ان ضد الواحد على كل تقدير ليس الا واحدا المعلوم من التقدير الاخير ان الواحد من جهة واحدة لا يكون ضده الا واحدا لكنه جعل الواحد الذي له جهات متعددة احادا متكثرة فاطلق القول لا يكون ضده الا واحدا قوله والجواب عنه ان التي عدة لا يكون ضد الشيء منها بل واحد منها ضد للآخر اذ بينهما غاية الخلاف والتي بينه التوسط بينهما كالحمرة المتوسطة بين السواد والبياض قوله لما فرغ من الماهية شرع في لواحق الوجود افتتح الكتاب بمباحث الوجود الذي هو العارض وعقبها باحوال الماهية التي هي المعروض ثم شرع في احوال المعروض الاعم مع العارض عن الماهية الوجود واعلم ان جعل مباحث العلل والمعلولات داخلة في الامور العامة هو الصواب لان العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب ومنهم من اوجها عنها مناسبة للامام في كتابه الملخص المباحث المشرقية قوله والعلة ما يصدر عنه امر هذا التعريف بحسب ظاهره لا يتناول العلة المادية والصورية او الغائية وحدها او لا صدور عنها لانها غير موثرة فالاولى ان يعرف بما لا يحتاج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر سواء كان احتياجه اليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل الخارجية او بحسبهما معا كالعلل الداخلة قوله فالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه

ما يحتاج اليه الشيء ولا يتوقف على عدم مانع وليس المراد دخول عدم المانع في العلة التامة ٢ م

ص ٧ بحاوجوده

ص ٧ ابد ان

ئ وان القسم الثاني يتوقف عليه الوجود

عليه الشيء فيه اشعار بلزوم التركيب في العلة التامة وليس بلازم لجواز ان يصدر بسيط موجود عن فاعل بسيط لا يحتاج لماهيته ولا يتوقف تاثيره على شرط ولا يتصور هناك مانع من ذلك التاثير فيكون العلة التامة بسيطة بلا شبهة لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول مع الفاعل فالتركيب لازم قلت علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فان الشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا نأخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى فالاولى ان يقال العلة التامة ان العدم يفعل شيئا اعني ان العدم لا يكون موثرا في الوجود بديهة لكن يجوز ان يتوقف عليه تاثير الموثر في الوجود فان العقل لا ينقبض عن ذلك ومنهم من قال ان عدم المانع كاشف عن شيء وجودي كعدم الباب المانع من الدخول مثلا فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وانه تكلف فان بديهة العقل كما ذكرنا لا تجوز ان يكون العدم موثرا في الوجود وتجوز ان يتوقف عليه التاثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا يجوز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري ويكفي قولهم ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون موجودا فهو ان كان ماله مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل في وجوده من حيث العدم لا يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم ينعدم فمرادهم التامة وجود العلة وحصولها واما ان يجب وجود كل واحد من اجزائها فلم يحكم العقل به ضرورة ولا قام عليه دليل قوله يجب ان يكون علة التامة موجودة اولا وبالذات قد تقدم ان في عدم العلة التامة على معلولها اشكالا لانه كل واحد من اجزائها متقدم على المعلول تقدما بالطبع قوله والاول اما يكون المعلول به بالقوة وهو العلة المادية كالخشب بالنسبة الى السرير او بالفعل وهو العلة الصورية كصورة السرير بالنسبة اليه ليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي توجد اما بالفعل او بالقوة واعلم ان العلل الداخلة في قوام المعلول تسمى علل الماهية والخارجة عنه تسمى علل الوجود تنبيها على ان القسم الاول موقوف عليه الماهية كما يتوقف عليه الوجود دون الماهية وربما يقال ان العلل الداخلة اعني اجزاء الماهية لا ينحصر في المادية والصورية لان الجنس والفصل من اجزاء الماهية وليس شيء منهما مادة ولا صورة وجوابه ان الجنس اذا اخذ من حيث هو اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او بان كلا منهما يتوقف الوجود الخارجي فلا اندراج فيه للاجزاء العقلية قوله واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة المادية او الفاعلية كان سائلا

نقول بان العلل الخارجة عن المعلول لا تنحصر في الفاعلية والغائية لان الشرائط وارتفاع الموانع من العلل
الخارجة قطعا مع انها ليس منها الوجود ولا لاجلها الوجود فاجاب بانها اما من تتمة العلة الفاعلية لان
المراد بالفاعل ما هو مستقل بالفاعلية ولا استقلال الا بحصول الشرائط وارتفاع الموانع واما من تتمة العلة
المادية لانها علة قابلية والقابل انما يكون قابلا بالفعل باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وقد يجعل بعضها
كالذوات راجعا الى الفاعل وما عداها راجعا الى المادة فان قلت الموضوع في الاعراض من
العلل الناقصة الخارجة عن المعلول فهو من اية قلت هو مع كونه خارجا شبيه المادة من انه
تامة في كونها قابلة فلذلك جعل من اعدادها ولم يفرد بقسم براسه وقد يقال في تفصيل الاقسام ما يتوقف
عليه الشيء اما داخل او خارج عنه والثاني اما مقارن للمعلول اي محل له فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل
بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير مقارن فاما ان يكون منه الوجود او لاجله الوجود او لا
منه ولا لاجله والثاني اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون فيه
اما ان يكون به الشيء بالفعل وهو الفصل او بالقوة وهو الجنس او خارجيا وهو المادة والصورة **قوله** فلذا لم يجعلها
بالاستقلال قسمين يعني ان كل واحد منهما وان كان قسما براسه غير مندرج في تفسير الفاعل والمادة
لكنهما لم يعدوا بالذكر بناء على انهما من توابعها ومتمماتها وقد يدعى اشارة الى ان كل معلول لا يجب ان
يكون علته التامة مشتملة على جميع ما ذكر من اقسام العلة الناقصة فان ما ليس بمركب لا يتصور له مادة
ولا صورة وما لا شعور لفاعله بما يصدر منه او له شعور لكنه لا يفعل لغرض لا يكون له علة غائية وما لا يتوقف
صدوره عن فاعله على امر وجودي لا يكون له شرط وما لا يتصور مانع لفيضانه عن مبدائه لا يتعلق له عدم
مانع وما يكون جوهرا لا موضوع له والجوهر اذا لم يكن حالا في شيء كالاله بل الذي لا بد منه في كل لا محل حل
معلول هو العلة الفاعلية وربما يكون وحدها كافية في ايجاده فيكون علة تامة له وربما ينضم اليه بعض
ما عداها من الامور المذكورة او جميعها فيكون العلة التامة مركبة **قوله** لكان اما ان يمتنع او يبقى على امكانه
لو ان الفاعل اذا وجد مستجمعا لجميع ما يتوقف عليه تاثيره في المعلول وهو العلة التامة وجب وجود ولو
المعلول منه ولا يجوز تخلفه عنه لانه لو لم يجب وجوده وصدوره عنه فاما ان يمتنع صدوره عنه او يمكن
والاول باطل بالضرورة اذ لا يكون حينئذ علة تامة له والثاني ايضا باطل اذ لو جاز وجوده وعدمه بالنسبة
الى وجوده فاذا ان يكون مع تمام رابدا او لا وكلاهما محال وفيه نظر لانا نختار انه لا يمتنع وجوده عنه بل وجوده
فيكون ممكنا قلت ان اردت بامكانه انه يمكن على طرفي وجوده عنه ولا عدمه لم يصل الى حد
الوجوب والامتناع فهو مسلم ولا نسلم انه لا يمكن ان يكون مع ذلك وجوده عنه راجحا لم يصل الى
حد الوجوب فاذا فرض وجوده معه لا يلزم ترجيح بلا مرجح

لم يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح لئلا يكون محالا بل يلزم وقوع الطرف الراجح وهي النسبة
وان اردت بامكانه ان يساوي كلا من طرفي وجوده عنه ولا وجوده عنه فهو ممنوع لما ذكرنا من جواز رجحان
وجوده غير منتهية الى حد الوجوب لا يقال قد تقدم ان احد طرفي الممكن لا يكون ارجح واولى به وان لم
يكن اولوية واصلة الى حد الوجوب لانا نقول ذلك اذا كان الرجحان مستندا الى ذاته ورجحان
الوجود ههنا مستند الى علته التامة وما ذكرناه من الدليل الدال على ان الاولوية الحاصلة من امر خارج
لا تكفي لوجود الممكن فقد عرفت ما يرد عليه هناك ايضا فالصواب ههنا ان يستدل بما ذكرنا من ان المعلول
اذا لم يوجد حين وجوده مع العلة التامة فلنفرض وجوده معها في زمان وعدمه معها في زمان آخر فاختصاص
الوجود بذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الآخر لزم ان لا يكون العلة التامة علة تامة وان لم يكن
لامر لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من العلة التامة مشترك بين الزمانين وبهذا
يندفع ما يقال من انه لم لا يكون مبدا ترجيح بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم اي المتكلمين اتفاقا
هو الترجيح بلا مرجح ووجه الاندفاع ان المختار بارادته او بتعلق ارادته يرجح احد مقدوريه على الآخر لا نزاع
والعروض ههنا انه مع ارادته او تعلقها موجود في الزمانين معا فلا يتصور معه ترجيح مخصوص باحد الزمانين
فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وارتباطه بديهي وانتفاؤه كما ذكر **قوله** لا يجوز ان يبقى
المعلول موجودا بعد انعدام العلة اراد العلة الفاعلية لان الكلام في الفاعل وايضا ليطابق المتن اعني
قوله ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل لكن يشارك الفاعل في هذا الحكم ما عدا الغاية من العلل كالمادة
والصورة والشرط وارتفاع الموانع اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل
بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وارتفاع الموانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لما ذكر من ان الامكان
متحقق في جميع الازمنة فيوجب ان يتحقق معلولها الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول
في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وارتفاع الموانع فاذا
زال شيء منها في وقت فقد زال ما احتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه
لارتفاع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه واعترض عليه بان هذا الدليل يوجب احتياجه في جميع
اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجبة له اولا حتى يلزم بعدمها عدمه اذ من الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان
في كل واحدة منهما مستقلتان على البدل فاذا وجبت احداهما ثم انعدمت توجد الاخرى في زمان انعدام
الاول فيوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين
معا لا على البدل وتوضيحه ان يقال جاز ان ينعدم الفاعل في زمان ولا ينعدم المعلول فيه بل يقوم مقامه فاعل آخر
غاية ما في الباب انه يلزم ان يكون الفاعل الاول مع سابقه

العلل علة تامة لذلك المعلول والفاعل الثاني مع سائر العلل ايضا علة تامة اخرى له ولا استحالة في ذلك لجواز
ان يجتمع اجتماع الفاعلين فيجتمع ايضا اجتماع المستقلتين وقد سبق انه لا دليل على امتناع مستقلتين في
الاجتماع فلا يلزم من عدم الفاعل عدم المعلول وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه
شرط اخر فلا يلزم الخاص من انتفاء العلة انتفاء المعلول اصول لا الاصل له في ان يكون لواحد بشخص علتان مستقلتان
على سبيل البدل لمتنفي الاجتماع بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت في ابتداء وجود ذلك المعلول
الشخص واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان
المعلول ان انعدم بانعدام الاول ثم وجد بالثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل
الوجود حاصلا بالثانية والاول ولما كانت الاولى علة مستقلة وجب ان تكون مفيدة للمعلول اصل الوجود
ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها يفيد بقاء الوجود الحاصل بالاول اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة
والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود
الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى **فان قلت** ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة التامة بتعدد ابتداء ه
الفاعل اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف
تاثيره على احدهما لا بعينه **قلت** اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن حصول شيء منهما شرطا فلا
تعدد في الشرط ولا في العلة التامة وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط
بخصوصه الاخر وهم ما ذكره بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين
مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين
زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير الموقوف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر **فان قلت** الذي يبطل العوض
بالعلة المعدة لجريانه فيها على قياس الشرط وعدم المانع مع جواز بقاء المعلول بعدها كالبناء **قلت**
لا انتقاض بالنقض لما عرفت من ان العلة لها مدخل في وجود المعلول بوجودها وعدمها الطاري على
وجودها فبعدمها الطاري يتحقق العلة التامة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا لوجوده
فللمعد باعتبار مدخلية وجوده شبه بالشرط وباعتبار مدخلية عدمه شبه بالمانع فينبغي ان يعد قسما برأسه من
العلل الناقصة **فان قلت** ما ذكرته يدل على وجوب انعدام المعد حال وجود المعلول والبناء دل
من عبارة متن الكتاب وشرحه جواز انعدامه **قلت** لا منافاة بين الجواز بمعنى الامكان العام وبين
الوجوب وانما اختير فيها ذكر الجواز وما يؤدي معناه رعاية لمقابلة الا جواز وزعم بعضهم ان المعد البعيد
يجب انعدامه لتحصيل المعد القريب ولا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه
والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول

المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعداد وشيء من مراتبه لا يجوز
ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه
قوله والذي يبطل دعوى ان يقال لا شك ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط
له مع ان الابن يبقى بعد الاب والبناء فاعل للبناء ولا اقل من ان يكون شرطا له مع بقاء البناء بعده
وكذا النار علة فاعلية او شرط لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فيبطل ما ادعيتموه من ان
المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة **قوله** فان البناء الى البنّاء ليس علة فاعلية لوجود البناء بل هو
بارادة مخصوصة وشرائط معينة علة فاعلية لحركة يده مثلا وتلك الحركة علة لحركة امور يتركب منها البناء
ثم انتهاء حركة تلك الامور وانتهاء حركة تلك الامور مع انتفاء المحرك من محرك اخر علة لاجتماعها على وضع
مخصوص وذلك الاجتماع علة لشكل مخصوص فالشكل المخصوص الذي هو معلول لاجتماع تلك الامور على هيئة
معينة باق ببقاء ذلك الاجتماع وزائل بزواله وكذا الاجتماع المعلول لانتهاء حركة تلك الامور مع انتفاء
محرك اخر باق ببقاء ذلك الانتهاء مع الانتفاء زائل بزوالها وكذلك حركة تلك الامور المعلولة لحركة باقية مع
حركة منتفية بانتفائها وانتهاء حركتها المستند الى انتهاء حركة البناء باق ببقائه ولا يتصور معها زوال
اصلا وانتهاء حركة البناء المستند الى عدم شيء ما هو مدخل في وجود تلك الحركة مستمر باستمرار عدم ذلك
الشيء وكذا حركة باقية ببقاء عليها منتفية بانتفائها فليس في صنعة الصورة بقاء المعلول مع انتفاء علته
والتحقيق ان حركة تلك الامور المستندة الى حركة البناء علة معدة لاجتماعها على وضع مخصوص والعلة الفاعلية
له هي طبائع تلك الامور فالبناء من حيث هو محرك لحركة مخصوصة علة فاعلية لحركة تلك الامور وهي الحركة
معدة لاوضاع مخصوصة وما يترتب عليها من الشكل المخصوص واما ذوات تلك الامور فهي معلولة لعلل
اخرى ولما وجب انتفاء حركة المعدة عند وجود البناء وايضا ان لا يبقى عين علة تلك الحركة اعني
البناء على حاله بل كانت موجبة لهما اعني كونه متحركا بتلك الحركة المخصوصة والامر كذلك فلا اشكال
قوله واما الاب فهو علة لحركة التي يعني انه بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرط يتم به
العلة التامة لحركة التي وهذه الحركة اعني حركة التي علة معدة لحصوله في موضع مخصوص ثم حصوله فيه زمانا مع
امور اخر وهي كلها علة لاستعداد لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدأ الفياض
فيكون انسانا وبقاؤه انما هو بما له علة اولى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده فليس هذا ايضا بقاء
معلول بعد علته **قوله** وكذلك النار قد عرفت ان الكلام في بقاء سخونة الماء المسخن بالنار بعد زوال
النار فتلخيصه ان يقال النار علة معدة لتهيئة مادته لقبول السخونة فيفيض السخونة عليه من المبدأ
فلذلك جاز بقاؤها بعد النار نعم اذا قيل ان النار علة لمجاورتها

لئن وسخينها اياه بحلله جانا را باقية بعد زوال النار الاولى فقد بقي المعلول بعد علته كان الجواب فاذكر
في النسخ وسعد من ان النار تسخينها الماء علة لبطلان مائية كان هيولى الماء قابلة بالفعل لصورته او حافظة
لها فلا بد ان يزول عن الهيولى الصورة المائية وتلك العلة التي ابطلت عن الهيولى قابلية الصورة المائية
او شيء آخر غيرها علة في ملء المحل التي زال فيها تلك القابلية لحدوث استعداد تام بقبول الصورة النارية
يسعى على الهيولى من المبادي المفارقة صورة نارية فلذلك كانت هذه الصورة باقية بعد زوال تلك
النار المسخنة للماء فليس هذه الصورة الفائضة معلول بعد علته والمراد بالعلل بالعرض ما يكون مقارنا لما هو
علة بالحقيقة فاذا فرض ان شيئا آخر علة لاستعداد الصورة النارية كانت المبطلة لقبول الصورة المائية
علة بالعرض لاستعداد الصورة النارية واما المعدات بعد عدمها واحكامها **قوله** اختلفوا في
ان الفاعل الواحد من جميع الوجوه الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية
ولم يكن معه آلة ولا شرط ولا قابل لم يجوز الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين
وقد توهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق والنزاع
منهم في ان المبدأ الاول مختار اولا والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد اراداته او تعلقها على ما ذهب
المتكلمون كان خارجا عن البحث اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا
من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا **قوله** لكان
مفهوم [illegible] بحيث يجب ان مفهوم كونه بحيث يجب عنه احدهما غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه الآخر **قوله** وتغاير
المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما لا يقال ان اراد بتغاير حقيقتيهما تغاير حقيقة المفهومين الذين فسر بهما
بعليته لهذا وعليته لذاك فهما امران اعتباريان لا حقيقة لهما عارضان للواحد الحقيقي بالقياس
الى معلوليه ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا وان اراد به تغاير حقيقة ما عرض له هذان المفهومان
اعني عليته لهذا وعليته لذاك حتى يلزم منه ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا نسلم ان تغاير المفهومين
العارضين يدل على تغاير حقيقة معروضهما لجواز ان يعرضا لحقيقة واحدة لا تغاير ولا تعدد فيها اصلا
فضلا عن عروضهما بل هذا ما لحقيقة هو المتنازع فيه لانا نقول لا يخفى عليك ان العلة الموجبة للمعلول يجب
ان يكون موجودة قبل المعلول اعني قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية معه ليست
مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنه
في كل الصدور فاذا لم يكن مع العلة الموجبة امور متعددة لا داخلة فيها ولا خارجة عنها بل كانت ذاتا
بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات فاذا فرض لها
معلول كانت هي اي العلة الا كون بحسب ذاتها لها معه

[illegible]

معه خصوصية ليست مع غيره اصلا فلا يمكن ان يكون لها معلول آخر والا لزم ان يكون خصوصيتها بحسب ذاتها
مع الثاني فلا يكون لها مع شيء من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما ولا يخفى
ان تلك ان خصوصيتها بحسب ذاتها مع احدهما غير خصوصيتها بذاتها مع الآخر لان ذات العلة لما كان
واحدا حقا من جميع الجهات لم يتصور تعدد الخصوصية بحسبها اذا عرفت هذا فالمعلول المراد بتغاير حقيقة
المفهومين اعني عليته لهذا وعليته لذاك تغاير حقيقة معروضيهما الذي هو ذات الفاعل فلا بد من تغاير في
ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان بحسب عليتها عليتان فلا يكون حينئذ فاعلا
[illegible] واحدا حقيقيا من جميع الجهات بل واحد حقيقي كذلك بل فيه تعدد واثنينية اما بالاعتبار او بالذات
[illegible] فقال المصنف وكان هذا الحكم قريب من الوضوح والا كثرت مدافعة الناس اياه لاعتنائهم
بمنع الوحدة الحقيقية **قوله** وهذان المفهومان ان كانا كلاهما داخلين فيما تقدم من التقرير كاف في
اثبات المقصود لكنه اراد زيادة توضيح للمقصود بتفصيل من الوجه الاول فعقبه بقوله وايضا ولم يعده وجها
ثانيا وتقريره ان هذين المفهومين متغايرين قطعا لجواز ان يعقل احدهما مع الغفلة عن الآخر فلا يجوز
ان يكون كل منهما نفس ذلك الواحد الحقيقي والا لزم ان يكون لامر بسيط ماهيتان مختلفتان فلا يجوز
ايضا دخولهما معا فيه والا لزم كونه مركبا ولا دخول احدهما وخروج الآخر والا لزم التركيب والتكثر معا ولا
خروجهما عنه والا لزم التسلسل ولا كون احدهما نفسا والآخر خارجا والا لزم التسلسل ايضا ولا كون احدهما نفسا و
الآخر داخلا للزوم التركيب فالاقسام ستة والكل باطل **قوله** والامر الاضافي باعتبار [illegible]
العلة على تقدير الوجوب ولا يوجب ايضا تكثرا اعتباريا في الواحد الحقيقي ليلزم خلاف المقدور لنا في العلة
والمعلول معا فلتفسير اي اضافي يعرض للعلة بالقياس الى المعلول من حيث يكونان معا فان العقل اذا
ادرك شيئا وقاسه الى معلوله ادرك بينهما اضافة ونسبة هي صدوره عن ذلك الشيء فهذه النسبة عارضة لهما في
العقل ومتأخرة عنهما قطعا وليس لها وجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا ذات ذلك الشيء وذات معلوله
واما صدوره عنه فامر اعتباري لا تحقق في الاعيان ويطلق على هذه النسبة اضافيان يعقلان معا هي
المصدرية والصادرية ولا وجود لهما الا في الخارج وليس كلامنا في هذه النسبة المتأخرة عنهما وما يترتب
عليها من الاضافة فيبين **قوله** والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهذا المعنى متقدم على المعلول
فهو غير الاضافة اي المعلول الثاني للصدور غير اضافي وهو كون العلة بحيث يجب عنها المعلول اذ الصدور بهذا
المعنى متقدم على المعلول والمعنى الاضافي اي المعنى الاول متأخر عنه فيتغايران قطعا وذكر بعض الفضلاء ان
اطلاق الصدور على معنى غير اضافي لا يوافق اللغة والعرف مع ان ما فسر به في مفهومه اضافة لان كون العلة بحيث
يجب عنها المعلول مفهوم اضافي ايضا متأخر عن ذاتي العلة والمعلول

فكيف يكون امرا حقيقيا متقدما على المعلول واجيب بما ذكر من انه لابد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول
باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين ولا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره فاذا فرضنا مثلا ان النار يصدر
عنها البرودة فلابد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون مع غيرها وبحسب تلك يقتضي صدور البرودة
عنها دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول جزما
فيعبرون عن ذلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى ويكون العلة بحسب عنها المعلول من تلك
وذلك لضيق العبارة عن التعبير عن هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا يرد عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم
يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا يكون له ذلك مع
غيره ونصحح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز بما لا يمكن ولنا بل ان نقول ان اراد بالمصدر
بالفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة فاعلا حتى يلزم وحدته لجواز ان يكون فاعل
واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي آخر له خصوصية مع معلول آخر فلا يكون الخصوصية
هي الفاعل بل المجموع انما هو منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له الصدور مدخل سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن
لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا اذ ليس اثبات الشيء متوقفا على وجود الخصوصية بل
يكفيه بعدمها عن المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو باعتبار كما يعلم مما سلفنا لك في التوجيه
السابق قوله وح يلزم التكثر في الامور الحقيقية او التركيب وذلك على تقدير وجود ذلك التعدد او وجود
احدهما او يلزم التركيب وذلك على تقدير وجودهما او وجود احدهما وانت تعلم ان لزوم التكثر المذكور
او التركيب انما يتم اذا وجب كون ذلك الامر المختلف المتعدد موجودا خارجيا وقد عرفت ما فيه فالاولى ان
يقتصر على لزوم التكثر في الواحد الحقيقي كما اقتصر عليه المص في شرحه للتنبيهات حيث قال فلا محالة يكون ذلك
الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة وكما اقتصر عليه الشارح ايضا فيما بعد حيث قال وان كان
اي المعلول نوعي واحد يلزم ان يكون اي احد المعلولين مغايرا للفاعل اي اذا كان آ نفس الفاعل
ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه قوله والخلط ليس
الا في الخلط لزوم الخلف الذي هو خلاف التقدير ليس الخلط الا ذلك اي لزوم الخلف المذكور اذ به يتم
الكلام ويحصل المراد ولا يتوقف على لزوم الخلف بوجه او من التكثر او التركب قوله وهذا اسلم
جواب الوجه الثاني وهو ان يقال اذا كان المعلول واحدا فكونه مصدرا ما مع الذي عرفت يكون
الفاعل لا مغايرا له حتى يلزم ان يصدر عنه اثنان قوله فيقال الواحد من جميع الوجوه قد سلبت عنه
اشياء كثيرة هذا نقض اجمالي للدليل اي لو صح دليلكم لم يمكن ان يسلب عن الشيء الكثيرة واحد من جميع الوجوه
لو ما فيه الكثرة بطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة

بالضرورة ولم يمكن ايضا ان يتصف باشياء متعددة في العقل ولا اشياء ممكنة وهما ايضا باطلان قوله امور عقلية
لا تحقق لها في العقل الا بعد تعقل الشيء مع ما هو مسلوب اي السلب امر عقلي يتوقف تعقله على تعقل مسلوب ومسلوب عنه
بتقدمه ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده وكذا الاتصاف لا يتعقل الا بعد تعقل قابل ومقبول فح لا يكون الواحد
الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه الاشياء الكثيرة ولا متصفا بصفات كثيرة ولا قابلا لامور متعددة
بل ذلك انما يتصور للواحد من جهات متكثرة ولا ينقض الدليل بشيء من هذه الصور فان قيل المراد
من السلب والاتصاف والقبول ما ذكرته من الامور العقلية الاضافية بل كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء او كونه
بحيث يتصف به او كونه بحيث يقبله على قياس ما ذكر في المصدرية فلا يتم الجواب قلت الواحد الحقيقي
لا يقبل عندهم اشياء حقيقية ولا يتصف باوصاف حقيقية بل كل ما هو متصف بصفات حقيقية وقابل
لامور حقيقية فلابد فيه عندهم من جهات متكثرة ومن حيثيات القبول والاتصاف واما قبول الامور
الاعتبارية والاتصاف بها ومن جملتها السلب فلا يقتضي حيثيات في الخارج بل في العقل على ما ذكره فالواحد
الحقيقي كالواجب تعالى يتصف بصفات اعتبارية من السلوب والاضافات ولا يقدح ذلك في وحدته الحقيقية
لان ذلك الاتصاف بحسب العقل ولا يجوز عندهم اتصافه بصفات حقيقية لاقتضائها ان يكون فيه حيثيات
دفعه لمن ... بحسب الخارج لان الواحد الحقيقي المذكور متصف في حد نفسه بحسب الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن
هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب انما المتوقف على تعقلهما
هو العلم بالاتصاف فاتصافه بها في حد نفسه بحسب الخارج ان كان من جهات متعددة لم يكن هو واحدا
حقيقيا وهو بط والا انتقض الدليل قوله من حيث انه يجب عنه آ الا يجب عنه ب فان قيل لا نم
انه من حيث انه يجب عنه آ لا يجب عنه ب انما يصح هذا الحكم اذا لم يجز ان يصدر من جهة واحدة شيئان
وهو محل الكلام فيه فيكون مصادرة قلت الخصوصية التي باعتبارها يصدر عنه آ ليست هي الخصوصية التي
باعتبارها يصدر عنه ب لما عرفت من انه لابد ان يكون للعلة مع معلولها المعين خصوصية ليست لها مع غيره
فلو فرضنا صدور ب عنه من تلك الخصوصية لزم التناقض قطعا وهو انه يجب عنه ب من حيث انه لا
يجب عنه ب قوله وهذا ان الاحتجاج ان تنبيهان فان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي
الناس وقد يستفاد من كلام المص ما يدل على كون هذا الحكم بديهيا يحتاج فيه الى نوع تنبيه لازالة ما فيه من الخفاء وان مزاوله
لهذا الحكم انما كثرت لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية فعلى هذا انما ذكره في صورة الاحتجاج لا يكون الا تنبيها
فلا يتلج فيه المناقشة بمنع او نقض او معارضة فان قلت اذا كان هذا الحكم بديهيا والاحتجاج تنبيها
فالذين يجوزون صدور اشياء عنه مع [illegible] الاشياء الثلاثة ابتداء بلا واسطة كيف يتخلص عن هذا التصديق بما
قلت يتخلص عنه بمنع البداهة فان امثال الملل لا [illegible] ونفاوت
بل

طبائعهم ودعوى العواهد الحكم فلا يكون دعوى البداهة فيه مسموعة وما ذكروا من انه لابد للعلة من خصوصية مع المعلول المعين لا يوجد مع غيره ليتعين بها صدوره عنها ويترجح على صدور غيره عنها وادّعوا فيه الضرورة البداهة فجوزه علمه مع الضرورة ايضا لجواز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات مناسبة مخصوصة مع شيء اشياء مخصوصة فيصدر عنه تلك الاشياء وعلى تقدير تسليم البداهة يتخلص عن ذلك بانه تعالى فاعل مختار يصدر عنه بحسب تعلق ارادته ما شاء فلا يكون هذا الحكم منافيا لما ذهب اليه من استناد جميع الاشياء اليه تعالى نعم لو كان موجبا على ما يزعمه الخصم لا يشكل الامر عليه الكلام مع امكان دفعه لما قررناه من انه تعالى متصف في نفسه بحسب الخارج بسلوب واضافات فجاز ان يصدر عنه باعتبارها الاشياء الكثيرة فلا يلزم من ذلك الا ان يكون له تعالى كثرة اعتبارية لا في ذاته بل سلوبه واضافاته ولا محذور فيه اصلا **قوله** احتج بان من الامور الوجودية اعتبارية اراد بالوجودية ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه فلا ينافيه التقييد بالاعتبارية ولا امتناع في كون الاعتبارات شروطا وحيثيات اعترض عليه بالضرورة قاضية بان ما لا تحقق له خارجا كالاعتبارات لا يكون شرطا لوجود امر خارجي والاعدام التي يتوهم كونها شروطا كعدم الغيم للقصار في تبييض الثوب مثلا ليست شرطا بل هي كاشفة عن شروط هي امور وجودية كوقوع شعاع الشمس على الثوب للقصار والانصاف ان البديهة تحكم بان العلة الموجدة لابد ان يكون موجودة لا بان كل ما يتوقف عليه وجود شيء لابد ان يكون موجودا اذ لا اشتباه في توقف تاثير المؤثر على امر عدمي **قوله** فالقوم دل ذلك على ان ما زعموا من ان تكثر المعلولات في مرتبة واحدة باعتبار تكثر الاضافات والاعتبارات ليس على سبيل الجزم بل بيان للامكان اذ لكن التكثر في مرتبة واحدة بذلك الوجه مع تجويز ان يكون للتكثر وجه آخر مثل ما ذكره المصنف وهو ان يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع لا يكون الصادر عن الواحد من جهة واحدة الا واحدا فاعل **قوله** ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء اي يكون الفاعل الموحد آ ويكون ب للتاثير فيه **قوله** ان يصدر من ب بالنظر الى آ شيء او اي يكون فاعلا او شرطا يتوقف عليه تاثير الفاعل **قوله** ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه يعني اذا لم يجز كون الاعلى شرطا لتاثير الادنى لم يكن في المرتبة الثانية الا اثنين عشر وان جوزناه ذلك كان في المرتبة ثلثة وفي الثالثة عدد هو اضعاف مضاعفة لاثني عشر **قوله** ثم يصدر منه ومن ذلك الواحد او كلاهما كان المؤثر في الآخر هو الاول بتوسط الثاني او كليهما معا فانهما متغايران بان حدا ولذلك لم يعتد في نسق كل واحد منهما على حدة وضمنه كان في ورود الاعتراض المذكور **قوله** فكونه مصدرا للاول غير كونه مصدرا لمعه للثاني وذلك لان المصدرية الاولى لا مدخل فيها للمعلول الاول والمصدرية الثانية مشتركة فيتغايران قطعا ويعود الفساد بان يقال ما لان المصدريتان اما داخلتان او خارجتان او احدهما

احدهما داخلة والاخرى خارجة الى آخر الكلام والجواب ان المصدرية الاولى ما يعني المراد بهما من المصدرية عين الواحد الحقيقي والمصدرية الثانية عين المجموع من الواحد الحقيقي ومعلوله الاول ولا محذور في شيء منهما وهذا هو المراد من قوله فان كونه مصدرا للاول بالذات وكونه مصدرا للثاني باعتبار الاول لا فلا علة ذلك الاعتراض بعض اجمالي ان لو صح دليلكم لزم ان لا يصدر عن الواحد الحقيقي اثنان لا بتوسط ولا بغير وسط ولا بان يكون احدهما بتوسط والآخر بغير وسط كان الدليل في الكل اذ يثبت على جميع هذا التقادير للواحد الحقيقي مصدريتان فيقال هما خارجتان عنه او داخلتان فيه الى آخر الدليل ولا شك ان ما ذكرتم من انه مصدر للاول بالذات وللثاني بتوسط الاول لا يدفع ذلك النقض **قوله** ووجوبه لكل منهما يقتضي استغنائه عن الاخرى اذ ما بالنظر الى كل واحدة منهما لو وجد وان لم يوجد الاخرى لان المفروض الاستقلال وهو معنى الاستغناء واذا كان مستغنيا عنهما لم يكن واحدة منهما علة فصلا عن كونها علة مستقلة هف فاجتماع علتين مستقلتين على واحد شخصي يستلزم وقوع المحال وامكان اجتماعهما يستلزم امكانه واما توارد هما على البدل فانت خبير بحاله مما سلفنا لك في تحقيقه قال بعض الفضلاء لا بيان التوارد على البدل ايضا محال اذ لو كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاول وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول فيلزم كون المعلول موجودا معدوما وما ظن من ان الحاج اصل الحاج والتدوير تجويز توارد هما مثلا على حركة الشمس فجوابه ان المعلول هناك الحركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص لانا نقول ان استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل مكان اثباته دورا **قوله** لان معنى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف لما مر من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد هذا اذا كان المعنى للمعلول هو الطبيعة من حيث هي لا باعتبار تشخصاتها الحاصلة بالهيوليات اذ لو كان الاقتضاء بحسبها جاز ان يتنوع المعلول الى انواع مختلفة على حسب اختلاف تلك الهيوليات فيكون فرد من افراد الطبيعة النوعية علة لفرد من نوع وفرد آخر من تلك الطبيعة علة لفرد آخر من نوع آخر هذا وقد تنوع في اقتضاء الطبيعة من حيث هي نوعا واحدا فقط فان الواحد بالنوع يجوز تركبه من اجناس وفصول فجاز اقتضاؤه بحسب كل منهما نوعا من المعلول **قوله** على معنى ان بعض افراده واقع علة وبعضها بالاخرى لا على معنى ان الماهية النوعية يوحد في الاعيان عن علل متعددة لاستحالة وقوع الكلي في الاعيان ولا على معنى ان الموجود الواحد منها في الاعيان الذي يجب ان يكون جزئيا حقيقيا له علل متعددة لما عرفت من استحالته ١٢ **قوله** كالحرارة التي يعلل بعض جزئياتها بالنار لا شك ان النار لها مدخل في الحرارة السارية وان الحركة لها مدخل في الحرارة الحادثة عندها وكذا الشعاع له مدخل في الحرارة الشعاعية فان كانت هذه الامور عللا مستقلة لتلك الحرارات فقد ثبت المط وهو توارد العلل المستقلة على المعلول

النوعي بالمعنى المذكور وان لم يكن مستقلة بحسب الطبائع ايضا اذ الكل منها علة مستقلة قطعا فان العلة المستقلة التي يعتبر فيها
النار دون الحركة والشعاع كالنار فيما يعتبر فيه احدهما دون النار ومنهم من قال افراد الحرارة عرضيا له لان
حرارة الشمس يعتبر في عين الاعشى فلا ينفعله النار قوله فلا يعرض لها الحاجة بالعكس الى غيرها لان الطبيعة
من حيث هي هي لا احتياج الى تلك العلة المعينة المستقلة بها من حيث هي عن جميع ما عداها فلا يزول عنها
استغناؤها قوله بل الحاجة انما عرضت لفرد من افرادها والطبيعة من حيث هي في ضمنه ان اراد ان للوجود
في الخارج والمحتاج الى العلة هو فرد من افرادها ولا وجود للطبيعة في الخارج على ما تقرر فلا اشكال ويكون معنى
احتياج الطبيعة الى علة ما ان فردا منها محتاج الى علة معينة وفردا آخر منها محتاج الى علة معينة اخرى فلم يحصل
احتياج افرادها الى علة واحدة معينة لكن معنى قوله لكن كل واحد من الافراد له احتياج الى علة معينة وافتقرت
تلك العلة ذلك الفرد برمته الطبيعة لاشتمال الفرد عليها مستدركا بل منافيا للانعدام لدلالته على وجود الطبيعة
في الخارج في ضمن الافراد وان اراد ان الطبيعة موجودة في ضمن افرادها لكن كل فرد محتاج الى معينة والطبيعة
مستغنية عن العلل المعينة ومحتاجة الى علة ما اتجه عليه ما قيل من ان علة ما لا وجود لها الا في العلل فكيف يحتاج علة
اليه الطبيعة الموجودة في الخارج وان سلم ان علة ما لها وجود في الخارج فلا يتصور وجودها فيه الا في معين
فيكون الطبيعة مفتقرة الى ذلك المعين لان المحتاج الى شيء يحتاج الى ذلك الشيء لا بتمامه بل يلزم احتياجها الى احد
المعينات ولا محذور فيه لانا نقول ان اريد احد المعينات بعينه وجب ان لا يقع الطبيعة بغيره وان اريد
احد المقيد بعدم التعين فذلك لا وجود له في الخارج اصلا وان اريد احد مطلقا صادقا على كل معين فهو لا يتحقق
الا في ضمن هذا او ذاك ويعود المحذور قوله اذ ليس في الخارج شيء هو علة وشيء هو معلول يعني مفهومي العلة والمعلول
وهذا تنبيه على انه لا ماهية لهذين المفهومين في الوجود بل هما يعرضان للموجودات الخارجية في العقل فلا يرد
انه اعادة للدعوى بعبارة منفصلة كما نبهت على ذلك في نظائره قوله ولو كانتا موجودتين في الخارج لزم
التسلسل في الامور المترتبة قد تقدم غير مرة ان التسلسل في امثال ذلك انما يلزم اذا لم يجز ان يكون بعض افراد العلة مثلا خارجيا الموجودة
وبعضها اعتباريا وهو ممنوع لان وجود الطبيعة لا يستلزم وجود جميع افرادها كما يجري ان يسمى السلسلة الى علية اعتبارية فالاولى
ان يقتصر على التنبيه قوله وهو ممتنع لانه يلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب بل بالتقدم الرتبي الممتنع على كل تقدير ولا شك
في استحالة من الشيء ونعم لو كان التوقف بمرتبة واحدة دائما وقد يكون بلزوم توقف الشيء على نفسه فانه يلزم انتفاء
لان التوقف نسبة لا يتصور الا بين شيئين فالابهام في التلخيص امتناع احتياج واحد من الشيئين الى الآخر اما بواسطة كل آخر
او بغير واسطة معلوم بالضرورة قوله وكذا مآل الدور الى توقف الشيء على ما يتوقف عليه قوله لانا نعلم بالضرورة
قيل لا شك ان للماهيات من حيث هي لوازم يكون هي من حيث هي مقتضية لها فلم لا يجوز ان يكون الوجود من تلك
اللوازم فلا تم واثبات ما هنا كما بين العقلاء الحكم بالاحتياج فلا فيه ذلك

ح
ذلك الحكم فلا يكون ضروريا وقد تقدم في تحقيق هذا المقام ما فيه والضروري ما لا يحتاج فيه بما يدل خفاؤه فلا يسبق
له مرتبة قوله فلا يحتاج نقضا يعني على ما قلت من ان علة الوجود الى العلة الموجبة لا بد ان يكون موجودا قبل وجود
معلولها وان الماهية بدون اعتبار الوجود لا يجوز ان يكون علة للوجود قوله فلا ان الحاجة الى المحتاج الى
ان يحتاج الى ذلك الشيء امر من المقدمة او رد الى العلل فلا دليل عليها كانه يدعي بداهتها فالمناسب
ان يمنع المعترض بداهتها ويمنع استلزامها للاستحالة ووجود المعلول عند وجود العلة الوسطى مع عدم البعيدة
لكن الظاهر انه استدل على بطلانها بناء على ان دعوى بداهتها تجري مجرى الاستدلال عليهما ويمكن ان يحمل
نقضا بان يقال لو صح ما ذكرتم بجميع مقدماته لصح هذه المقدمة ولو صح لزم المحال فصحة الدليل مستلزمة لصحة تفصيل
هذا الفرض اعني فرض وجود العلة القريبة مع عدم البعيدة فرض للنقيضين معا فانه لما فرض عدم البعيدة لزمه
عدم القريبة لان عدم العلة علة لعدم المعلول ولما فرض مع ذلك وجود القريبة لزمه وجود البعيدة لان
وجود المعلول يستلزم وجود العلة فقد لزم من فرض المذكور وجود القريبة والبعيدة معا وعدمهما معا فلزم الاول
اعني وجودهما معا ما يقتضيه وهو وجود المعلول ولزم الثاني اعني عدمهما ما يقتضيه وهو عدم المعلول فلم يلزم
وجود المعلول بدون العلة البعيدة كما توهم بل لزم من وجود القريبة والبعيدة معا غاية ما في الباب انه
فرض مع ذلك عدمهما فلزم عدم المعلول من الفرض الثاني وذلك يصحح وجه لزوم وجود المعلول ووجه لزوم
عدمه معا في الفرض المذكور قوله وان سلم انها في العلة انما الغرض التسليم الى ان العلة القريبة
علة تامة وذلك بالنظر الى الظاهر لانها جميع ما يتوقف عليه الشيء بلا واسطة وفي الحقيقة هي تمام العلة التامة
المتضمن لجميع ما يتوقف عليه الشيء سواء كان بواسطة او بغير واسطة لكنها مع ذلك مستلزم للمعلول
اذ بها تتم العلة التامة مطلقا فالتخلف عن القريبة تخلف عن العلة التامة في الحقيقة قوله بل انا نقول كما حلله
الى ان فرضت وجود الوسطى مع عدم البعيدة في نفس الامر فلا شك ان هذا الفرض غير مطابق للواقع اذ
يستحيل وجود الوسطى مع عدم البعيدة في نفس الامر فان زعمت انه يلزم من هذا الفرض الذي لا يطابق
الواقع وجود المعلول في نفس الامر فهو ظاهر البطلان لان وجود المعلول في نفس الامر لازم لوجود الوسطى في
نفس الامر لا لفرض وجودها فيها وان زعمت انه يلزم من هذا الفرض وجود المعلول على ذلك التقدير ورد
منع التقدير فان وجود المعلول وان كان لازما لوجود العلة القريبة في نفس الامر لكن تقدير وجودها بدون البعيدة
محال الى ان يكون ذلك اللزوم الواقع بحسب نفس الامر مبنيا على هذا التقدير ثم وليس كذلك اللزوم على التقدير ايضا كان الحاصل
ما ذكره ان لا يكون المحتاج الى شيء محتاجا الى ما يحتاج اليه ذلك الشيء على التقدير الذي لا يطابق الواقع وذلك لا ينافي احتياجه
اليه بحسب نفس الامر وكلا منافاة اذ المقصود ابطال الدور في نفس الامر لا ابطاله على التقدير هذا وقد وقع سقوط منع التقدير بان امرا
اذا اقتضى لذاته شيئا فانه يقتضيه على كل حال الا ان المحال ان كان ذاتيا فلا

ساق

ما بالذات وان كان عرضيا ما بالذات الا انه يزول بالعرض ولا شك ان العلة التامة لذاتها يوجب المعلول الموجبة
فلا يتخلف عنها لاجل التي التها وما اشتهر فيما بينهم من ان الحال جاز ان يستلزم المحل ليس كليا جاريا في جميع
الصور لجواز ان يكون احد الحالين منافيا للآخر كما في عدد الصورة فلا كما هو فصل على بابه قوله والاول لو
تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية يلزم انقطاع السلسلة على تقدير تناهيها وكل ما يلزم عدمه على تقدير وجوده
يكون محالا قبل هذا الكلام الطويل ليس شرحا لما ذكره المصنف ولا دلالة له عليه والاقرب انه اشارة الى
طريقة مخترعة لم يسمعوا عنه وهي ان الممكن لا يجب لذاته وما لم يجب الشيء لا يكون له وجود وما لم يكن
له وجود لم يصدر عنه وجود فالممكن من حيث ذاته لا يكون له وجود ولا يصدر عنه وجود فلو كانت لا مكون له
الموجودات باسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود
وانقطعت السلسلة انه ايضا وانطبق على ما ذكره المصنف على هذه الطريقة فنقول لان كل واحد منها اي كل
السلسلة يمتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج
الى علة تجب اولا فيوجد وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول وقوله ايضا لكن
الواجب بالغير يمتنع ايضا الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة بل يعدم فلو انحصرت الموجودات في الممكن
لم يوجد شيء منها فلا بد من وجود علة واجبة لذاتها واجبة فيكون طرفا للسلسلة قوله والآحاد باجمعها
متعلقة بكل واحد منها فيكون ممكنة لذاتها واجبة لغيرها فلها علة قبل الآحاد باجمعها بعضها مع ملاحظة
اجتماعها بصيرها شيئا واحدا وبعضها اي بحيث لا يخرج عنها واحد منها بدون اعتبار هيئة اجتماعية
بصيرها شيئا واحدا فان اراد الآحاد باجمعها المعنى الاول منعنا كون الآحاد ممكنة بل هي ممتنعة في العقل والآحاد
اذ ليس في الخارج الآحاد المتعددة التي بعضها مجرد وبعضها مادي وليس لها هيئة واحدة الا في العقل
وكون كل واحد ممكنا لا يستلزم امكان المجموع بهذا المعنى لان الهيئة الوحدانية العارضة للمجموع في العقل
داخلة في هذا المجموع وهي امر اعتباري يستحيل وجودها في الخارج واستحالة جزء واحد كاف في استحالة الكل وان اراد
بالآحاد باجمعها المعنى الثاني فلنا علة جميعها على معنى انها يكفي بنفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان الثاني
منها علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا الكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها ولئن لم يكن لها علة الا هي على محل ع
هذا الوجه غير الافراد لم يصح ان علة غير علة الافراد ولا استحالة في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه وهو ان تعلل
اشياء كل واحد منها بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اولى خارجة عنها فيكون معللة
بنفسها الى كل فيه منها اي المستحيل تعليل شيء واحد معين بنفسه والجواب انه لا شك ان الآحاد بالنوع
موجودات ممكنة لان كل واحد منها موجود ممكن وكل ان الممكن للوجود يحتاج الى علة موجدة كافية كذلك الممكنات الموجودة
يحتاج الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة فلما كان لكل واحد من

من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة للكل جميع تلك العلل الموجدة للآحاد ونحن نقول جميع تلك
العلل الموجدة هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول
اعني ان يكون مجموع السلسلة علة موجدة لها لان العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا
من آحاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المحال تقدم المجموع على نفسه والاشياء
اولا ولا فرق بين تعليل كل واحد من السلسلة بما هو منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها ومما ينبغي ان يعلم قطعا فالاول
هو الشارح الذي نحن بصدد ابطاله اصلا والثاني ما نبه على بطلانه بديهة على ان وجه فرض اعني سواء
فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور او لا على سبيل الدور قوله او كل واحد
منها والآحاد ولا يجب لكل واحد منها ان مجموع الآحاد باسرها لا يكون علة الموجدة الكافية فيه كل واحد
منها يحتاج الى علة الموجدة له فلا يكون هو مستقلا في ايجاد السلسلة لان موجدها لا بد ان يكون له مدخل
في ايجاد السلسلة قطعا وليس موجدة صادرا عنه فلا يتصور كون كل واحد وحده ولا كونه مع ما صدر عنه
كافيا في ايجاد السلسلة لتوقفها في الآحاد على غير كل واحد مما ليس صادرا عنه قبل وايضا يلزم من كون
كل واحد علة توارد العلل المستقلة على معلول واحد هو مجموع السلسلة قوله وليس بعضها الآحاد اولى
بالعلية من بعض الى قوله فيكون تعلق الآحاد بها بالمعلولية اولى قيل يحصل هذا الكلام ان بعض الآحاد
ليس باولى لان بعضها اولى وذلك ظاهر كما يرى لانه تعليل لنفي الشيء باثباته وانه تناقض وهو مدفوع
بان المقصود انه لا اولوية لبعض اصلا لان بعض الذي فرض اولى لا شك انه معلول فيكون علته اولى
بالعكس اليه فلا يكون اولى ثم ان تلك العلة ايضا معلولة قطعا فلا يكون هي اولى بل علتها وهكذا
فلا اولوية في شيء من الابعاض فلم يقصد باثبات الاولوية للعلة الا نفيها عن المعلول ولا تناقض في ذلك
كما لا يخفى او امر خارج عنها هذا ابطال لما هو خارج عنها بتمامه عن السلسلة وما يتركب من الداخل فيها والخارج
عنها فيكون ذلك الامر الخارج واجبا لذاته اي يجب ان يكون موجودا الان الكلام في العلة الكافية
الموجدة وان يكون واجبا لوجود كما ذكره قوله ومع ذلك فيندفع ما قيل انه لو اعترض عليه بان ابدائه ان يكون ح
ثم لجواز السلسلة منتظمة الى غير النهاية ويكون الخارج عنها ممكنا وعلة للجملة للآحاد وما فلا ينقطع السلسلة
بذلك الخارج ويكون ان ذلك الخارج مندرجا في سلسلة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى من السلاسل ويجوا
سلسل انه من اول ان كل واحد يمتنع الحصول بدون ذلك الخارج الموجد لها استقلالا فلا اقل ان يكون موجدا لواحد
منها ابتداء فيكون واقعا في اسطام السلسلة فينقطع السلسلة به لا يقال ذلك الخارج مركب من واحد ممكن
فلا ينقطع السلسلة لانا نقول ذلك المركب يكون ممكنا واقعا في السلسلة ولا يكون خارجا عنها هف وح تم ما ذكره
ولا حاجة الى ما قاله المعترض من انه ينبغي ان يقال ذلك الخارج يجب ان

يكون علة موجبة لبعض تلك الآحاد والا لكان لكل واحد منها واقع بموجبه الذي هو غير منفصل الجملة لحصول جميع (آحادها)
موجباتها من غير احتياج الى ذلك الخارج فلا يكون علة للجملة والمفروض خلافه واذا وجب ان يكون علة موجبة لبعض
تلك الآحاد لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد لان ذلك البعض له علة موجبة في السلسلة فرضا
فثبت ان كون علة السلسلة امرا خارجا عنها مع كون كل واحد من السلسلة او نفسها مع ايقاع معطل
السلسلة ومعلولها **قوله** واذا كان مرتبطا بها ولا يكون في وسطها يكون طرفا فينقطع به السلسلة
رد ذلك بمثل ما تقدم من جواز كون ذلك الخارج الواجب علة للسلسلة غير واقع في انتظام آحادها [illegible]
به السلسلة فيسلم فظهر انه لا يتم البيان بهذا الوجه بل بما قررناه من البيان وقد عرفت ان البيان
بهذا الوجه تام من غير حاجة الى بيان المتقدم **قوله** فيبطل الدوام بالعلة جملة الامور التي يصدق على كل واحد
منها انه مفتقر اليه ان اراد بالعلة العلة التامة اخترنا ان الآحاد باسرها علة لنفسها ولا يلزم من ذلك
تقدمها على نفسها لان العلة التامة لا يجب تقدمها اذ المركب من المادة والصورة يمتنع تقدمه على المعلول لانه
نفسه فكيف يتقدم اذا ضم اليه شيء آخر **قوله** اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة ومعنى الاستقلال
في التأثير الى معاون لا يكون معه ان المراد بالعلة الوجه المستقل بالتأثير في السلسلة ومعنى الاستقلال بالتأثير
فيها ان يكون له شريك في ذلك لكن يكون ذلك الشريك الذي سميناه شيئا وثانيا صادرا عنه والموثر المستقل
بهذا المعنى الذي بيناه علة موجبة كافية في ايجاد السلسلة ومن الفاعل المستجمع لما له مدخل في تأثيره وعدم الاستقلال
لا ينافي اعتبار شرط في التأثير خارج عن ذات المستقل وان كان معتبرا في الاستقلال ولا اعتبار معاون
اي شريك في التأثير صادر عن المستقل وانما ينافي اعتبار معاون لا يكون منه واما مادة المعلول المركب
وصورته فيجب ان يكون تأثيرهما بهذه العلة المستقلة ايضا ولا شك ان العلة الموجبة للسلسلة المستقلة بهذا
المعنى يكون متقدمة على المعلول ولا يكون نفس الآحاد ولا كل واحد منها لاحتياجه الى التأثير الى معاون ليس منه
ومعلولا علته ولا بعض الآحاد لما ذكره **قوله** لان تعلق الآحاد والكل بعضها حيث يتقوم الآحاد به على السوية
فيقال عليه يسلم ان كل بعض مساو لغيره في كونه جزء من العلة المادية يتقوم به المركب لكن لم لا يجوز ان يكون لبعض
معين جهة اولوية بعض اختصاصه بالعلية للجملة دون سائر الابعاض وطريقه ودوره (?) ما ذكر في الشرح من ان ذلك البعض
له علة في السلسلة قطعا وتلك العلة في كونها علة لحصول السلسلة موثرة فيها اولى فهي بالعلية اولى بالعلية فكون
علة اولوية لشيء من الابعاض بالعلية اصلا **قوله** ان يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول اراد
بالمعلول الاول المعلول الاخير لانه اول يجب اعتباره في السلسلة **قوله** فلو فرض كونه علة لكان علته
اولى بالعلية منه لما ذكرنا اي لو فرض كون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة للسلسلة لم يكن علة لها لان لها
علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا من تشابه ابعاض السلسلة (ليس)

ليس باولى بالعلية من علته بل كل منه ما قلت ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية ليس له علة حتى يكون اولى بالعلية منه قلت لو لم يكن
له علة لزم استغناء الممكن عن العلة لانه ممكن بما عرفت ويكون علته على ما ذكرت هو ما بعد المعلول الثاني الى غير
النهاية وهكذا الى ما لا نهاية **قوله** وانما يلزم ذلك لو كان فيها وجود مغاير لوجودات الآحاد فانه اذا لم
يكن هناك الا وجودات الآحاد كان المحتاج الى العلة كل واحد من الآحاد لا المجموع من حيث هو مجموع والحق
ما ذكره من قبل ومع ذلك لو كان كل واحد ممكن موجودا كان [illegible] ممكنات موجودة فلا بد لها من علة (لا فادم)
موجبة موجودة كافية في ايجادها وهي لا يجوز ان يكون نفس الآحاد كما عرفت واما قوله فان وجود
كل واحد هو مقوم لوجودات الآحاد فقد اعترض عليه بانه مناف لما مر في مباحث الوجود من حيث
انه بسيط لا تركيب فيه وليس بشيء فان ذلك انما هو في المطلق المشترك بين افراد واذا اخذ افراد متعددة (الوجود)
منه معا فلا شك في كون ذلك المجموع مركبا من كل واحد من تلك الافراد وكذا اذا اعترض على قوله وهي وجودا (تها)
متفرق الى كل واحد من الآحاد بانا لا نسلم ان هناك موجودا خارجا مغايرا للكل واحد منها حتى يفتقر في وجوده
الى وجود كل واحد وانما ذلك التغاير في العقل لا غير والجواب ان مجموع الآحاد الموجودة اذا اخذ
بحيث لا يدخل فيه غيرها ولا يخرج عنه شيء منها ليس بمعدوم في الخارج والا لكان عدمه بعدم واحد من آحاده
فيه وقد فرض انه لم يدخل فيه غير الآحاد التي كل واحد منها موجود فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم
ولا شك ان هذا المجموع الموجود في الخارج مغاير لكل واحد ومحتاج الى وجوده فيكون محتاجا الى مغاير فلا
يكون ممكنا بلا شبهة ويتم الكلام على ان هذا الافتقار مما لا يحتاج اليه فيما حققناه واما ما ذكره المعترض
من ان التغاير لكل واحد موجود في العقل لا في الخارج فمبني على اعتبار الهيئة الاجتماعية مع الآحاد على ما سلف
في كلامه فتامل والله الموفق **قوله** من معلول معين اذا تسلسلت العلل منتهية الى غير النهاية واعتبرنا جملة
من معلول معين لا الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من علة متقدمة على ذلك المعلول الذي هو اول الجملة الاولى بعدد متناه
واذا تسلسلت المعلولات منتهية له الى ما لا يتناهى واعتبرنا جملة معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة اولى
من معلول هو معلول العلة التي هي مبدأ الجملة الاولى بعدد متناه فيحصل في كل واحدة من هاتين الصورتين جملتان
احداهما زائدة على الاخرى بعدد متناه **قوله** فان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال لانه
موقوف على ادراك ما لا نهاية له اما دفعة واما في زمان متناه وانه محال **قوله** وايضا انما يلزم في المجموع
الى ما لا نهاية من العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى تحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق
احدهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك الشيء من اجزائها فان مجموع قيام
زيد وعدمه محال وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه **قوله** كالحوادث التي لا اول لها الى الامور المترتبة التي لا
تجتمع في الوجود بل تتعاقب فيه كالحوادث التي لا اول لها تتالى

مذهب الحكماء **قوله** والنفوس الناطقة اي الامور الوجودية دفعة التي لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة المفارقة
عن الابدان على مذهبهم فقد اشير في الاول الا صحة في الوجود وفي الثاني قيد الترتيب والحاصل ان برهان التطبيق فتدبر
عام في جميع صور اللاتناهي لدلالته على بطلانها باسرها وان اشتهر في البطلان فيدل الترتب والاجتماع
فاسقط البرهان بالصور التي لم يوجد افيه **قوله** ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فيفرض ههنا الانطباق
وقد يقال فرض الانطباق ان يتوقف على ادراك الامور التي لا تتناهى مفصلة ثم تمكن العقل منه ايضا لكانه
احاط العقل بما لا يتناهى مفصلا وهو او زمان متناه وان توقف على ادراكها مجملة لم يمتنع الوهم ايضا فلا
فائدة في التخصيص ويجاب بان العقل هو الذي يدرك الكليات ويحكم عليها احكاما كلية منطبقة على جزئيات غير متناهية
ولا يحتاج في ذلك الى ملاحظة خصوصية كل جزئي منها واما الوهم فانه يدرك معاني جزئية متعلقة بامور محسوسة فهو
لا يدرك الانطباق في ما بين محسوسين فان كانت السلسلة امورا محسوسة فلا يتوهم الانطباق الا بادراك
تفاصيلها والوهم عاجز عنها وان كانت امورا معقولة او مركبة منها كان الوهم عاجزا عن ادراك الانطباق بوجه
آخر ايضا وفي قوله ولا يلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق او قدرته عليه نوع اشعار بنحو توهم الانطباق
قيل والاولى ان يقال جزء الوهم الجملتان في حد انفسهما اما ان يكون بحيث لو طبقنا مطلق لانطبقتا اولا
فعلى الاول كان الزائد كالناقص وكان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وعلى الثاني انقطعت الناقصة قطعا لانها
اذا كانت بحيث اذا اطبقت اجزاؤها من المبدا على الترتيب ولم ينطبق الى غير النهاية كان في الزائد جزء لو
اريد تطبيق جزء من الناقصة عليه لم يوجد ذلك الجزء من الناقصة ومنه الملازمة ضرورية فينقطع الناقصة وهذا
بالحقيقة هو معنى قول الشارح ان يمكن الانطباق المفروض **قوله** فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا اي لا في
الخارج ولا بحسب الوهم ضرورة ان الانطباق لا يتصور الا في الموجود والحوادث اليومية ولا وجود لها معا في
الخارج وملحوظ ولا في الذهن لما سبق له وجود فالاسامي فيه معا فليس مما يتصور ما احتالكم في الانطباق
كما ذكره في الوصل العقلي اجيب بان ذلك كاف في تصور الانطباق لان نفس الانطباق بحسب نفس الامر
ومنهم فان الحوادث المتنافية قد ضبطها وجود خارجي في الجملة فليست امورا وهمية محضة حتى يكون انقطاعها
بانقطاع الوهم وذلك بها باعتباره بخلاف الاعداد والتي يبعض بها برهان التطبيق كتضعيف الواحد الى
غير النهاية وتضعيف الالف الى غير النهاية فانها وهمية محضة ينقطع بانقطاع اعتبار الوهم **قوله** وغير المتناهية
لا يتصور فيها مبدا بل اذا اريد التطبيق في غير المتناهي احتيج الى ان يتصور كل واحد واحد من احدى الجملتين
مفصلا لم يوجد بازائه واحد واحد على التفصيل من الجملة الاولى وذلك مما يعجز عنه الوهم والعقل ايضا فاذ
استوضح ما ذكر من توهم التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء فانه اذا اطبق طرف احدهما على طرف الاخرى
كان ذلك كافيا في ان يحكم بازاء كل جزء من الاول جزء من

من الآحاد وتوهم التطبيق بين اعداد الحصر اذ لا بد فيهما من اعتبار تفصيلها فعلى ما نقلنا حمل الصادق والموقوف فيبطل
ان النفوس الناطقة التي اورد السائل النقض بها اذا اخذت مضافة الى ازمنة حدوثها ترتيب وتم البرهان
فيها ايضا وكذا اذا اعتبر ان نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوف على نفس الاب المولد لمادة بدن الابن
كان فيها ترتيب بالطبع فيتم البرهان فيها ايضا والجواب عن الاول ان ترتيبها بحسب ترتيب ازمنة حدوثها
ليس بلازم اذ قد يحدث منها جملة في زمان وجملة اخرى اقل او اكثر في زمان آخر وقد يحدث منها احاد
احاد في ازمنة مترتبة فلا يتصور التطبيق في الجميع بحسب ترتيب اجزاء الزمان وايضا هي ماخوذة من حيث انها
مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وان اخذت ذوات النفوس
وحدها لم يكن مترتبة والجواب عن الثاني ان نفس الاب بسبب تحريكها لما لانها وكانت مخصوصة
علة معدة لحصول مادة بدن الابن الذي له مدخل في حدوث نفس الابن فيترتب سلسلة من نفس سلطان ١٢
الاب وتلك التحريكات والبدن ونفس الابن وقد علم من تلك السلسلة بعض احادها اعني التحريكات المخصوصة و
البدن فلا ينطبق احادها الا بملاحظة تفاصيلها كيف ولو كانت منطبقة في نفس الامر لكانت الاحاد المعدومة
ايضا منطبقة في نفس الامر حال عدمها فانطباق احادها الوجودية يستلزم لانطباق احادها المعدومة واللازم
باطل فكذا الملزوم **قوله** ولها ترتيب طبعي كما ذكرنا او ترتيب وضعي كما اذا كانت الابعاد غير متناهية
وفرض فيها خط غير متناه وقطع منه ذراع فيلائم طبق الناقص على الزائد **قوله** وكل واحد منها علة باعتبار
ومعلول باعتبار لا يقال ان المعلول الاخير من احاد السلسلة ولم يجتمع فيه الصفتان لانا نقول الكلام فيما
عداه وبه يتم المقصود وكذا في سلسلة المعلولات يجتمع الصفتان فيما عدا العلة الاولى وبه يتم المقصود
ايضا **قوله** لان كل علة لا تسبق في مرتبتها على معلولها واذا اعتبرنا ما عدا المعلول الاخير في سلسلة العلل
كان كل واحد من تلك السلسلة معلولا وعلة معا فهي باعتبار كون احادها معلولة سلسلة وباعتبار كونها عللا
سلسلة اخرى فاذا طبق سلسلة العلل على سلسلة المعلولات لم يكن شيء من تلك العلل منطبقا في مرتبتها على معلولها
لان معلولها ليس في مرتبتها بل متأخر عنها بل انما ينطبق كل علة على معلول علتها وذلك المعلول هو نفس تلك
العلة المنطبقة عليه وانما سمعا بذلك ان يحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما
وكل علة من حيث اتصافها بالعلية منطبقة على معلول علتها المتقدمة على تلك العلة وذلك المعلول في مرتبته وكل علة و
معلول منطبقتين لا بد ان يكون قبلها علة فاذا انطبقت افراد المعلولات بازاء الحيثيات ثم سبق منها واحد
غير منطبق لكان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول
من تلك المعلولات على علته فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه بما تقدم من ان ليس شيء من تلك
العلل منطبقة على معلولها بل على معلول علتها وكيف لا يوجد في السلسلة

العلل بواحدة من تلك الجملة مع ان سلسلة المعلولات قد زادت في هذه الجهة بواحدة في ذلك الطرف الاخير الذي هو علة
في سلسلة لانه لم يجتمع فيه الصفتان معا فلو لم يزد سلسلة العلل بواحدة في ذلك الطرف لم يكن بالمضاعف متساو
في العدد ليكون هناك معلولية بلا علية تقابلها وهو باطل بالضرورة اذا تاملت فاحفظ فتبين عند ذلك اندفاع
ما قيل من ان زيادة علية على جميع المعلولات انما يلزم في كل طبقة متناهية من السلسلة المذكورة واما في الجملة التي
لا تتناهى فلزومها ممنوع ولا لزوم ارتفاع التقدم والتاخر الذاتيين بين العلة والعلول قوله وكذلك الحكم في جانب
التنازل الى المعلولات ينكشف كل جملة حالها لكنا انه على تسلسل الكل ويلزم منها ازدياد المعلولات
بواحد من حيث وجوب التاخر فان كل معلول لا ينطبق على علية بل على علة معلولة الثاني وعنها وحين ذلك المعلول
ايضا وكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول اول او ثان او ما تفرد هناك قوله يعود ان
يجري الممكنات الموجودة المتسلسلة الى غير النهاية انه لو قرر هذا الدليل بعينه هو الدليل الاول بالحقيقة على وجه الاول
قرره الشارح هناك ولا اختلاف الا بحسب العبارة تفصيلا واجمالا وبادنى تعرف في المعنى فظهر ان
حمل الدليل الاول على الطريقة المجيرعة كما اشير اليه هناك هو الصواب ولما استوفينا الكلام في تحقيق هذا
الدليل هناك استغنينا عن اعادته ههنا الا انه قد اورد عليه بعض من لم يطلع على العبارة الاولى وهو ان هذا
الدليل منقوض اجمالا بجميع الموجودات واجبها وممكنها بجريانها فيها بعينه والجواب ان المراد بالسلسلة
سلسلة يكون كل واحد من احادها ممكنا ويحتاج الى علة خارجة قطعا وما ذكرتم جملة بعض احادها ليس
العلة وهو كاف في سايرها فلا نقض بها واعترض ايضا بان قوله الى خارج عن جملة الممكنات واجب لان
الدليل المذكور يعم في الخارج مطلقا واجبا كان او غيره قوله وبعبارة اوفى يعني الاختلاف بحسب العبارة دون
حقيقة المعنى قوله يعرف بانا قد بينا سابقا وهو ان الواجب لا بد ان يكون علة لواحد منها فيكون الواجب
واقعا في نظام سلسلة الاحاد فتنقطع السلسلة به اذ لا يجوز ان يكون وسطا او نقول ذلك الواجب لا بد ان
يكون علة لواحد منها اي الاحاد ولا يجوز ان يكون الواحد هو الاخير او الوسط والا لزم توارد مؤثرين
على اثر واحد بل وجب ان يكون ذلك الواحد مبدا السلسلة وقد وجب به الجملة رد عليه بانه لم لا يجب الجملة
بل وجب بها الجزء الا ما الاول وحده والكلام فيما يوجب الجملة بذاته فانه في البط المذكور في الشرح قوله لانه
اذا كان كل علة وكل جملة مسبوقة بعلة يكون الجميع مسبوقا بعلة ان اراد بكل جملة كل جملة متناهية فلم متناهية
كونها مسبوقة بعلة ولا يلزم من ذلك ان يكون الجميع مسبوقا بعلة لانه جملة غير متناهية وان اراد كل
جملة مطلقا اي سواء كانت متناهية او غير متناهية فالكلية ممنوعة وما ذكر من ان كل جملة معتبرة منها
يكون متاخرا عن واحدة منها انما يصح في الجملة المتناهية دون الكل فان الكل من حيث هو كل او جملة
بعلة كيف ولو كان مسبوقا لم يكن جميع الاحاد لان تلك العلة خارجة

(في الهامش: تنقطع به السلسلة — ودونها الملاحظة)

خارجة عنها مع انها من آحاد السلسلة قوله وقد يستدل عليه بان قوله الكل واقع بين المعلول الاول وبين واحد من
العلل كلام غير محصل ومع ذلك بان حاصل ما ذكر هو انه يجب ان يكون ما بين المعلول الاول الى المعلول
الاخير وبين اي واحد من علله البعيدة عدد متناه والا لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ويجب ان
يكون الكل كذلك لانه لا يزيد على ذلك الا بواحد وملخصه ان ما عدا المعلول الاخير والواحد من تلك العلل
من الجانب الاول يجب ان يكون وافقا بينهما فيكون متناهيا والكل لا يزيد على عدد المتناهي الا بواحدين
فيكون متناهيا واما يكون حكم صاحب الاشراق باحتياج هذا البرهان الى الحدس لان العقل لا يمكنه
ان يعتبر في الجانب الاول واحدا معينا كما اعتبر في جانب المعلول المعين حتى يحكم بوقوع ما عداهما بين
الحاصرين بل يلاحظ ذلك الواحد مجملا مجموعا وما يقع بين الطرفين بحد الملحوظ فربما توقف
لذلك في الحكم الا ان الذي لا حدس لها ولم يرد صاحب البرهان بقوله اذا كان بين المعلول
الاول وبين كل واحد من علله المتسلسلة علل متناهية لزم ان يكون الكل متناهيا ان الكل يجب
متناهيه لوقوعه بين المعلول الاول وبين واحد من علله كما توهم الشارح فاورد عليه ان الكل لا يتصور
وقوعه بين واحد بين من آحاده سواء كانت احاده متناهية او غير متناهية ولم يرد ايضا انه وجب
ان يكون ما بين كل واحد من الاحاد على الترتيب متناهيا كان الكل ايضا متناهيا ليعرض عليه بانه
ثم لانه اذا كان ما بين كل نقطتين من النقط المرتبة المفروضة على الخط اقل من ذراع لم يلزم ان يكون
الكل اقل من ذراع بل مراده ما بيناه قوله لان معلول الوجودي وجودي لا شبهة في انه لا يمكن
تاثير العدمي في الوجودي لاستحالة ان يكون المعدوم مؤثرا في شيء موجدا له ويلزم من ذلك انه اذا كان
العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية
وجودية ايضا واما ان تاثير الوجودي في العدمي محل نظر لم لا يفيد نوع خفاء فان صح ان عدم العدم
عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة لعدم المعلول لزم ان يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي
والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي هف واذا ثبت انه يمتنع تاثير
الوجودي في العدمي ثبت انه كانت العلة وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول
عدميا كانت العلة ايضا عدمية هذا وقد قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا وعلته ذلك
العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الوجودي لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم
العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد
وهو هف واما ان العلة اذا كانت عدمية وجب ان يكون المعلول عدميا فلانه يستحيل ان يصدر الوجودي
عن العدمي بالضرورة قوله فان علة عدم الشيء المعلول

عدم علة وجوده قيل ان اللازم من ذلك ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول لان العلة المطلقة اذا كانت عدمية يجب ان يكون المعلول عدميا لجواز ان يكون عدم غير عدم العلة علة لام وجودي او يكون عدم العلة علة لام وجودي باعتبار غير اعتبار الاول او حب به عدم المعلول فهذا الدليل لم ينهض على تلك الدعوى الكلية فلا بد من دليل آخر كما ذكرناه مع ان الاعدام قد توجب استعدادات هي كيفيات وجودية كعدم الحركة الى نصف المسافة فانه معد للحركة الى باقي المسافة لا يقال مثل ذلك العدم شرط فيحصل الاستعداد من واهب الصور لانه موجب له لانا نقول فعلى هذا يكون موجبا لتمام العلة وصيرورة الفاعل فاعلا بالفعل وذلك امر وجودي والجواب ان كون العلة التامة وصيرورة الفاعل فاعلا بالفعل ليس شيء منهما موجودا خارجيا وهو المراد بالوجودي منهما لا انه لا يكون السلب جزءا من مفهومه ولهذا صح الحكم بامتناع اصدار الوجودي عن العدمي مع انه كما اعترف به هذا المعترض **قوله** والانسب قبل هذا التقدير كاف في اثبات المدعى لان الحكم اذا سلم انا اذا فرضنا عدم العلة وقطعنا النظر عن غيره وجب عدم المعلول فقد ثبت المط فباقي المقدمات مستدرك والجواب الصحيح ان يقال جاز ان يكون العلة لازما مساويا للعلة عدم المعلول فلذلك لم يتخلف عدم المعلول عن فرضه لا يقال اذا فرضنا عدم العلة وحده منفردا اي جميع ما عداه كان عدم المعلول واجبا كان هو العلة لانا نقول وجود الشيء منفردا عن لازمه محال فيجوز ان يلزم محال على انا نقول لو كان عدم العلة علة لعدم المعلول لزم توارد العلل المستقلة على معلول شخصي فيما اذا كانت العلة مركبة فان انتفاء جزء العلة باستقلاله علة انتفاء ما سواه الا الجزء الاول لجواز تحقق احدهما دون صاحبه وكل من العدمين اذا تحقق وجب به عدم المعلول لا يقال يعلل عدم المعلول بعدم خصوص عدم العلة فلا توارد لانا نقول العدم المضاف الى المعلول الشخصي لا بد ان يكون شخصيا ايضا يلزم من كون عدم العلة المركبة علة لعدم معلولها تخلف المعلول عن علته التامة اذا ترتب اجزاء المركبة في الانعدام لا يقال علة عدم المعلول هي عدم العلة وهو امر واحد في نفسه فلا يلزم توارد ولا تخلف لانا نقول ان سلم ان اضافة الاضافة لا يوجب تعددا فلا شك ان عدم كل جزء من العلة يوجب عدم المعلول فيلزم التوارد والتخلف بالنسبة الى عدم العلة لا الى عدم المعلول ويمكن ان يجاب بان عدم الجزء علة بانفراده لا مع ضميمة الاولية وكل جزء عدم بجزء ليس علة فلا توارد ولا تخلف وفيه نظر لان عدم كل جزء مع ضميمة الاولية علة مستقلة فيه لزوم توارد العلل المستقلة للمعلول الشخصي واقول قد انسد على المعترض منها مجهود في تدقيق الكلام وبالغ فيما وسع مقدوره من التعمق ولا الزم وقد سلكنا ما يتحقق هذا المقام ويكشف الاستار عن وجه هذا المرام ومع ذلك فلا باس بتنبيه يسير هو ان التعليل اذا لاحظ العقل

عدم العلة ووضع النظر عما عداه سواء كان لازما او غير لازم جزم بعدم المعلول فلو لم يكن عدم المعلول مستندا الى عدم العلة وحده لما امكن ان يجزم به بمجرد ملاحظته وقد سبق نظيره في كون الامكان علة الحاجة وهذا هو المراد من قوله ولو كان كذلك لم يتوقف عدم المعلول على عدم العلة مع قطع النظر عن ذلك الغير وهو الباطل وكما ان عدم العلة المركبة متعدد او انها لما ذكر من الدليل كذلك عدم المعلول الشخصي المركب متعدد او انه لما ذكر بعينه نعم اذا كان المعلول الشخصي بسيطا كان عدمه واحدا شخصيا ايضا وكان تعدده باعتبار الاستناد الى عدم الفاعل او عدم ابقائه تعدد الاعتبار وليس في ذلك ولا في انعدام المركب بعدم كل واحد من اجزائه توارد العلل المستقلة على معلول شخصي ولا تخلف لان من علل لا يمكن اجتماعها مستقلة ولا وجود بعضها عقيب بعض كما حققه ولا اسمي له في مثل هذه العلل للواحد الشخصي ولم يقم عليها برهان اصلا **قوله** لا يكون قابلا لشيء ولا فاعلا له اي لا يجوز ان يكون الواحد الحقيقي مصدر الامر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة فانهم جوزوا ذلك وقالوا ان صفات الله تعالى الحقيقية زائدة على ذاته وقائمة به مع كونها صادرة عنه تعالى **قوله** بان يكون نسبة الفعل واحدة اذ مفهوم كون الشيء فاعلا غير مفهوم كونه قابلا ضرورة انه بالاعتبار الاول متبوع وبالاعتبار الثاني مستفيد وليس المراد من قوله مع ان الشيء ان يكون نسبة القبول بعينها نسبة الفعل لانه يستحيل بل المراد كما ذكره الشارح من ان الفاعل يكون عارضة لذات واحدة من جهة واحدة والقابلية ايضا تكون عارضة لها بتلك الجهة بعينها بمعنى ان الذات معروضة للفاعلية والقبولية بالقياس الى الاول **قوله** فان الفعل لازمه الوجوب والقبول لازمه الامكان الخاص ان اراد ان الفاعل اذا استجمع شرائط تاثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المعلول منه فكذا نقول ان القابل اذا استجمع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق ح بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المعلول ولا عدمه فلا فرق ايضا وقد اجيب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا للمعلول من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله ولا من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال وبهذا التقرير اندفع الجواب بانه لم لا يجوز ان يكون شيء بالعكس الا ان الوجوبان يتعلقان من جهتين يجب من جهة ولا يجب من جهة ذلك لان الكلام فيما كان النسبتان من جهة واحدة وكذا اندفع ما قيل من ان اللازم للقبول هو الامكان العام الذي لا ينافي الوجوب وذلك لما عرفت من ان الفعل قد يوجب والقبول لا يوجب اصلا وهما متنافيان قطعا فلا يستندان الى جهة واحدة **قوله** وايضا جهة

المقول عنه حيثية التعليل او الكلام في الحيثيتين منهما كالكلام في الحيثية المصدرية وقد عرفت حقيقة الحال هناك
فتبصر عليها **قوله** المعلول بل حيثية المعلول ان يحتاج الى علة في ذاته وماهيته وجب ان يكون
ماهيته مخالفة لماهية العلة لانها لو كانت مساوية لماهية العلة لزم احتياج نوعية المعلول الى نوعية العلة
فيكون ماهية المعلول محتاجة الى نفسها وانه محال واذا اختلفت الماهيتان امتنع ان يتساويا وان
يكون احدهما اولى من الآخر لامتناع ذلك مع الاختلاف في الماهية بل بحسب الشيء الكلي الى الوجود
والاتصاف بالعدم والتأخر وان احتاج المعلول الى العلة في شخصه لا في نوعيته وماهيته جاز ان يتفقا
في الماهية وان يختلفا فيها **قوله** مثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية فان الحركة الاختيارية
لما كانت من حيث ماهيتها النوعية محتاجة الى علة تستند اليها وجب ان يكون علتها مخالفة لها في الماهية
قوله ومثال الثاني كون هذه النار لتلك النار فيستحيل عليه ان النار تلطف المحل بلطفها بحيث عدة
الصورة النارية من واهب الصور فليست النار الاولى علة فاعلية للنار الثانية والكلام فيهما
وايضا يكون احدهما علة للاولى ينافي ما سنذكره بعد هذا بلا فصل من ان الشخص من العنصريات لا يكون علة
لشخص آخر منها والجواب عن الاول ان التمثيل به بحسب الظاهر كالجعل العادي فاعلا للحركة القسرية
بحسبه ايضا وعن الثاني ان الشخص من العنصريات لا يجوز ان يكون علة لشخص آخر منها من حيث ذاته وماهيته
كما ذكر فيما بعد لكنه يجوز ان يكون علة له من حيث شخصه وخصوصيته وهو المراد هاهنا فلا منافاة بينهما **قوله** يكون
كانت هذه العلة للنوعية بالعرض لو ذلك بانه لما كان وجود النوع في الخارج هو وجود الفرد الذي هو معلول
لهذه العلة وجب ان يكون هذه علة للنوعية بالذات كما كانت علة للفرد منها كذلك لا يمكن الا ان يصدر
وجود واحد عن شيء واحد بالذات وبالعرض معا والجواب ان الماهية النوعية ليست متحققة في الوجود
مع هذا الفرد المعلول فقط بل متحققة مع كل فرد منها فان الحاصل في الوجود الخارجي هو الاشخاص
وشيء منها بحذف مشخصاتها الماهية النوعية فوجود النوع هو وجود آحاد افراده لا وجود فرد منها فلو
كانت هذه النار علة لتلك النار من حيث نوعيتها بالذات لكانت متقدمة بالنسبة الى تلك الوجودات
فيكون هذه النار علة لوجود ماهيتها الذي هو وجودها فيكون الشيء علة لنفسه فوجب ان يكون
هذه النار علة لتلك النار من حيث خصوصيتها وتشخصها وانما لزمها عليته النار وليس عليتها متعلقة
بالنوعية ابتداء اصالة بل تعلقت بها على سبيل التبع لما هي متعلقة به اصالة والحاصل ان فردا من افراد
ماهية لا يجوز ان يكون علة بالاصالة لتلك الماهية والا لكانت علة لنفسه وان جاز ان يكون علة لفرد
آخر منها اصالة ولها تبعا **قوله** والحاصل ان جامع العلة لا يجب ان يكون علة وكذا جامع المعلول لا يجب ان
يكون معلولا اي اذا كان شيء علة فاعلية لآخر وكان هناك شيء

شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون فاعلا لذلك الآخر بل يجوز ذلك لامتناع ان يكون
شيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب ان يكون معلولا لعلة
ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عليتهما لهما من جهة واحدة وهذا هو المراد هاهنا واما المعية
الاصطلاحية في العلية والمعلولية فقد مضى الكلام فيها وما يتعلق بها هذا وقد اعترض على قوله
فيما بعد يلزم التسلسل في الاشخاص بان هذا انما يلزم ان لو كان الشخص من العنصريات بحسب طبيعته علة
لشخص آخر منها حتى يجب ان يكون كل شخص منها علة لشخص آخر لاشتماله على تلك الطبيعة اما اذا كان شخص
منها بتشخصه علة لشخص آخر منها جاز ان لا يكون شخصه الآخر علة لشخص آخر منها اصلا لاختلافهما فلا يلزم
وعلى قوله فانه ليس شخص منها اولى من العام اولى بان يكون علة ذاتية لشخص من نوعه بان كلية هذا الحكم
لنوعه الا اذا كانت العلية بحسب الطبيعة وكذا الكلام في السكاكوه وعلى قوله ان كل شخص من العناصر لكونه
اسبق بعد عدم شخص آخر بان كلية هذا الحكم ايضا ممنوعة والسواد في الماهية لا يفيد ذلك والاستواء في الماهية
لا يوجب يقينا ويمكن ان يعترض على قوله لان كل شخص من العناصر يمكن ان يوجد متقدما على شخص آخر او
مساويا او متأخرا وهو ظاهر بانك ان اردت به الامكان في نفس الامر فهو ممنوع وان اردت به الامكان الذهني
فهو مسلم لكنه لا يجديك نفعا لكونه اعم من الامكان بحسب نفس الامر وقد تبين ان العلة الذاتية ان
فسرت بما يكون علة من حيث نوعيتها اعني ذاتها وماهيتها لم يجز ان يكون شخص من العناصر علة
لشخص آخر منها كما علم من كلام الغرض وكذا ان فسرت بما يكون علة لنوعية المعلول اعني ذاته وماهيته
كما قررناه في امتناع كون فرد علة لوجود الطبيعة النوعية بالاصالة **قوله** لهما مبادي ارادية فقيل نعلم
ذلك برجوع الانسان الى نفسه وتأمله في افعاله الصادرة عنه بالوجدان وكيفية صدورها عنه ثم اعترض صح
بان الوجدان الحسي لا يصحح حكما كليا لجواز ان يكون حال من غاب عنا بخلاف حالنا **قوله** والاول
التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق يعني به ان يدرك الشيء الملائم والمنافي من حيث
انه مناف او ملائم او يعتقد كونه ملائما او منافيا اعتقادا مطابقا او غير مطابق يقينيا او غير يقيني ولا بد
ان يكون هذا الادراك ونبا الى متعلق بفعل قوي من حيث هو جزئي لينبعث عنه شوق متعلق بذلك الجزئي
من حيث هو كذلك ويترتب عليه ارادة متعلقة بخصوصه فيوجد تحريك الاعضاء **قوله** ذلك الجزئي بعينه
لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السوية وكذا الشوق المنبعث عن ذلك الادراك
الكلي والارادة التابعة لذلك الشوق نسبتهما الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع بها جزئي خاص مثلا
وقد قيل لو كان الجزئي صدور الفعل الجزئي عن التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يقع وقوع
الشركة متوقف على وجوده لا ما قبل حدوث السواد

العين مثلا لا تصور الاسواد او افتنا في هذا الحل في هذا الوقف على هذا الشرط والعبد ابدا التقيد وان
كانت الوقا لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث شخصه المانع عن الاشتراك فلا يحصل
الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا **قوله** لامتناع حصول الامور الغير المتناهية
اي لامتناع صدور ما لا يتناهى من التصورات واحدا لان الكلام في امثالنا فلا يرد ان النفوس الناطقة غير متناهية وهي
حاصلة فينبغي ان يقال لامتناع وجود جميع وثبات الكل الى الفعل بحيث لا يبقى شيء منه **قوله** او ما لها
الى وسيلة الى اللذيذ **قوله** مكروها او ضارا او مؤلما او موصلا اليه **قوله** وهي اليوم الذي يجزم بعد موتها
التردد في الفعل والترك ظاهر هذا الكلام يقتضي ان الارادة يجب ان يكون مسبوقة بالتردد قطعا والظاهر
انه اكثري وانها قد توجد بلا سبق تردد **قوله** ويدل على مغايرة الارادة يجب ان يكون مسبوقة بالتردد
والكراهة للشوق كون الانسان مريدا التناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وذلك ان
الانسان مريد تناول الادوية المرة بناء على اعتقاد نفع يدفع المرض مع انه لا يشتهيه بل يتنفر طبعه
عنه والمتقي يكره تناول اللذات المحرمة مع ان طبعه يشتهيها ومن ههنا يظهر ان الارادة والكراهة لا يجب
كونهما مسبوقين بالشوق بل قد يترتبان على اعتقاد النفع والضرر من غير توسط شوق هناك فلا يكون
الاربعة المذكورة مبادي لكل فعل اختياري **قوله** والحركة الاختيارية الى امكان قد يتوهم ان الحركة على
مكن فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها بالنسبة من صور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك
من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادة بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية بقطع المسافة
بأسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا تحتاج الى
تصورات وارادات جزئية فاراد دفعه بتحقيقه ما نقله من كلام الرئيس وهو ان صدور الحركة عن الارادة الكلية
يتوقف على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك بان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة
كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا اول من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع ما بين المسافة
واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا والو انقطع بعد وصلته الى حد معين من حدود
تخيله لحد آخر وتوجه انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وبين واقعي تخيل جزئي
اول المسافة يتعلق به تخيل ينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الحد فهذه التخيلات
والارادات مستمرة استمرار الحركات وكان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية
كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا المحدودة مستمرة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها هذا ولذا اعرض
عليه بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كالمشي مثلا انه يقصد نهايتها
ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في

في اثنائها اما الغفلة عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من مرض وخوف وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة
اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول يقتضي وجودا
غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف من الانصاف التي لا يتناهى من شانه ذلك لكن
كل فاعل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة
من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والالزم الترجيح بلا مرجح
وايضا لا يكون ح التخيلات والارادات منفصلة كما زعم وجعل ايضا انها سببا لاستمرار الحركة اقول
قد سبق اشارة الى الوجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وستأتي تحقيق ذلك وبيان
ذلك ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد يتحصل من مبدا المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها
اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها
بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة ووحدة فلا يرد الحركة على مسافة نقضا
على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين وما ذكر من ذلك التوهم مبني على وجود الحركة
بمعنى القطع وكذا ما اجيب به من توهمه وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة
مستمرة **قوله** ويشترط في صدق التاثير على التعاون الوضع القوة الجسمانية لا يؤثر الا بمشاركة الوضع
قال الامام معنى هذا الكلام ان القوة الجسمانية لا يظهر منها اثر الا في محلها او فيما يجاور محلها او فيما يجاور
ذلك المجاور وتاثيرها فيما كانت اقرب الى محلها اسبق من تاثيرها فيما كان ابعد قال واذا احتلت نظائط
فالاعتماد في اثباته على التجربة اعني الصور والاعراض المقارنة للمادة النفس الناطقة وان لم يكن حالة
في المادة لكنها يتعلق بآلات مادية فهي في افعالها المتعلقة بالآلات كالصور والاعراض في اشتراط الوضع
فان كان لها فعل بذاتها لم يشترط هناك الوضع **قوله** لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام
فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بتوسط تلك المواد فيحصل ان ارادت بتوسط المادة توقف الفعل
على المادة في الجملة فذلك ظ لان الفاعل وهو الصورة مثلا موقوف عليها فيتوقف فعله عليها قطعا ولا يلزم من ذلك
اشتراط الوضع في التاثير وان اراد انه للمادة وضعا مدخلا في تاثيرها فهو وهم فان المادة ليست غير
الجوهر لكون خصوصية ذات الجوهر مقتضية للتاثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصيله ملاقية مؤثرة
الخصوصية ذاته في الجوهر فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره وان كان حالا في المادة متعارفا للوضع وان فرق
بين التاثير والتاثر في ذلك فالنفس فان النفس الناطقة بتاثيرها بريئة في قواها المتخيلة والمتوهمة بان يتعقل
تلك الامور الجزئية المرتسمة في قواها ويحصل لها بواسطة تلك الادراكات الجزئية اعراض نفسانية كالغضب والفرح و
ونحوهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة

اتفاقاً

في قوامها فادته دون أوضاع لا يقال من معدات للنفس وكلامنا في الوجود لأنا نقول أقل مراتبها الإعداد ونحو تأثير

قوله فيكون مشاركة من الوضع قد عرفت بطلانه مرسة على ما رسه عليه قوله ولذلك كان الى آخره لا يصح إلا ملاحظة
إشارة الى التجربة التي ذكرها الإمام وهو أنه عليها أنها لا بد ما نقضه بغير شامل فلا يكون حجة على قاعدة كلية ودعوى
الضرورة غير مسموعة فقد ثبت أنه لم يظهر ما ذكر أن الصور والأعراض إنما تفعل بمشاركة الوضع قوله فيكون
قوله والتناهي معطوفا على قوله الوضع الظاهر هذا العطف توقف تأثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على
الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم أن التأثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي كما يدل عليه قوله
لأنه لا يمكن قوة قوة جسمانية تقوى على أعمال غير متناهية ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط
اشتراطا ولا أنه الى أن صدق التناهي إذا قلت إن القوى الجسمانية متناهية بحسب الشدة والعدة والمدة إذا أردنا
أنها متناهية مطلقا فلا بد أن يبين أولا أن تلك القوى توصف بالتناهي واللاتناهي وأن اتصافها بهما
إنما يكون بهذه الاعتبارات فقط ثم يبرهن ثانيا على كونها متناهية بحسبها فيظهر أنها متناهية مطلقا
واللاتناهي أي … إنما اعتبر هذا القيد لأن اللاتناهي بمعنى سلب التناهي غير مقيد بكون المسلوب عنه من شأنه
التناهي لا يختص بالكميات بل يوصف به المجردات أيضا فإن كل مجرد مسلوب عنه التناهي في المقدار قوله يلحقان
الكم لذاته ويلحقان كل ما له كمية يعني أن النهاية واللانهاية من الأعراض الذاتية الأولية للكم بالذات ويلحقان
… ويلحقان لشيئين أو من بواسطة أحدهما ما له كمية وثانيهما ما يتعلق به شيء ذو كمية قوله في التناهي واللاتناهي
ما يلحق الكم المتصل لذاته هذا شروع في بيان وجه عروضهما للكم بالذات ليظهر به وجه عروضهما لما عداه
من القوى الجسمانية وغيرها ومحصل ما ذكره أنهما إما أن يعرضا للكم المنفصل الذي هو العدد فذلك هو التناهي واللاتناهي
في العدة وإما أن يعرضا للكم المتصل فهو ما هي المقدار فإن كان المتصل غير قار الذات يسمى ذلك العارض بالتناهي
واللاتناهي بحسب المدة ثم إن الكم المتصل لا يعتبر لانهايته لو حده آنا وهو إن لم يعتبر انتفاضه بالانفصال مرات غير
متناهية وبهذا الوجه وإن كان راجعا الى عدم التناهي بحسب العدة بحسب الانفصال لكن يوصف باعتبار للقوى
التناهي واللاتناهي بحسب الشدة قوله لا نهاية المقدار … بدل من قوله لا نهاية … الأزدياد
بالنصب على بعد … وكذا الحال في قوله لانهاية الأعداد قوله والشيء الذي له مقدار كالجسم … الكم
في شرحه للإشارات هكذا والشيء الذي له مقدار كالجسم أو عدد كالعلل تفرض النهاية واللانهاية فيه بنظر
أما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى … فقد سقط فيما نقل منه من القلم لأنه قوله يفرض النهاية
واللانهاية يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد ذلك الأعمال … بيان لحال القوى وأن وصفها بالتناهي
واللاتناهي بتصور بالوجوه الثلاثة المذكورة في الكم بالذات وحاصله أن وصف القوى بها بحسب … أعمالها وأما
وصفها بها بحسب مقدار محلها فلا … أما أن يعتبر فيه حمله على

المحل بأن يكون عمل واحد واقعا في أزمنة مختلفة فإن وقع ذلك العمل في زمان في غاية القصر بل في آن كانت القوة غير متناهية
في الشدة وإلا لكانت متناهية وكلما كان الزمان أقصر كانت القوة أشد وأما إذا لم يعتبر وحدة العمل بل يعتبر زمانه فقط
فإن عملت القوة في زمان غير متناه سواء عملت فيه عملا واحدا أو أعمالا غير متناهية سواء كانت القوة غير متناهية وإن
عملت في زمان متناه كانت متناهية وكلما كان الزمان أطول كانت القوة أقوى واعترض على ذلك بأن عمل القوة
إذا كان واقعا لا في زمان بل في آن كما ذكرتم في اللاتناهي بحسب الشدة لم يكن للعمل كمية بحسب الزمان فكيف يوصف
باللانهاية المخصوصة بالكميات وأجيب عنه بأن ذلك باعتبار عدم مراتب الانفصال في الزمان كما أشير إليه
واعترض أيضا بأنا إذا فرضنا حركة قوة قادرة ذراع في عشر ساعات وحركة قوة أخرى مائة ذراع في ساعة يلزم
على ما ذكر أن يكون القوة الأولى أقوى لأن وحدة العمل غير معتبرة ههنا وزمان العمل الأول أطول فالصواب أن يقال
إنا إذا قلنا القوة متناهية أو غير متناهية فإن أردنا أن عدد آثارها متناه فذلك هو الإطلاق بالعدة
وإن أردنا أن زمان آثارها متناه أو غير متناه فإن أردنا تناهي الزمان ولا تناهيه في الزيادة فالتفاوت
في الإطلاق بالمدة وإن أردنا تناهيه ولا تناهيه في النقصان والقلة فهو الإطلاق بالشدة قوله ويجب من ذلك
أن يقع كل غير المتناهي في الشدة لا في زمان والإمكان الواقع في نصفه أشد مما يتناهى في الشدة قبل إنما يلزم ذلك
أن لو أمكن بحسب نفس الأمر لذلك المتحرك أو يتعين أن يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان وهو ممنوع وإنما الإمكان العرضي
فلا يكفي نفعا لجواز أن يكون المفروض محالا استلزامه المحال قوله فلأن الجسم لا يكون متناهيا في المقدار منع
المقدمة إلى المحتاج إليها في تعميم المدعى على الحركة الطبيعية كالقسرية فلا حاجة إليها في الحركة القسرية لا يقال
لو كان الجسم غير متناه في المقدار لم يكن قابلا للتحرك فلا يمشي فيه هذا البرهان لأنا نقول ذلك في الحركة المستقيمة
إن سلم أنه لا يقبل الحركة أصلا فلا … لأن القوة القاسرة لا تقوى على تحريكه لا يلزم منه أن لا تقوى
أن تقوى على تحريك جسم آخر متناه المقدار حركة غير متناهية ووجوب الجسم للتناهي في المقدار معلوم بالبرهان … توقف
على تناهي الأبعاد فيكون تلك المقدمة مستدركة في البيان قوله فيجب أن يحرك الثاني أكثر من تحريك الأول إلى آخره
عليه صاحب المحاكمات بأن القوة القاسرة إذا كانت غير متناهية لا يظهر عنده … زمان … الكبير على ما تحرك الصغير
ولا يؤثر تلك الزيادة في مثل تلك القوة وجوابه أن زيادة المعاوقة في الأكبر وإن كانت قليلة لا بد أن يكون موجبة
للتفاوت في الحركة مع أي ذي المتحرك سواء كان ذلك المتحرك متناهيا في القوة أو غير متناه فيها وإلا لكانت الحركة
مع المعاوقة التي هي تلك الزيادة كهي لا معها وإنه باطل بديهة قوله وأورد على هذا أنه يجوز أن يقع التفاوت
من الحركتين المفروضتين وإما أن ذلك التفاوت يجب أن يكون بزيادة حركة الصغير على حركة الكبير في الجانب الآخر
المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم انقطاع حركة الكبير في ذلك الجانب فلا إذ يجوز أن يكون حركة الأصغر أسرع من حركة
الأكبر ويتدان هكذا إلى غير النهاية كما في حركة الفلك الأعظم

… هذا الاعتراض مشهور في … أن … العمل … بوقوع تفاوت ٩٩

اسرع من حركة الثوابت مع انهما غير متناهيتين فالمراد بالتفاوت بحسب الشدة هو التفاوت بحسب السرعة والبطوء
قوله لان اللاتناهي بحسب الشدة لا يتصور اراد به ان البرهان المذكور انما يتم على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة
لان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة ظاهر ولم يرد به انه لا يجوز التفاوت على الحركتين المفروضتين بحسب الشدة لانه يرد حتى
يعترض عليه بان الحق هو ان اللاتناهي لا التفاوت بحسبها وليس يلزم من التسمية له الاول التسمية له الثاني لجواز ان يكون حركة من
حركة الجسم الصغير اشد مما يقابلها من حركة الجسم الكبير ولا يكون شيء من حركات الجسم الصغير غير متناهية في الشدة ثم يكون
حركاته متفاوتة بحسب الشدة الى غير النهاية وتسميها يوجب تعدده قوله لان احد القوى بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع
التفاوت بالاعتبار الثالث قيل فيه مناقشة لا يضر المطلق لانه ان وقع الاعتبار الثالث على تقدير احد الاعتبارين
والاعتبار الثالث مع ما ذكر في التقدير فيتقبضه حق وهو المدعى وان لم يقع فسقط السؤال وليس بشيء اذ لم يرد
بالاعتبار الثالث اللاتناهي بحسب الشدة لينتج ما ذكر بل اراد التفاوت بحسب الشدة ومن المعلوم انه يجوز ان
يكون القوة غير متناهية بحسب المدة ويكون تحريكها لاحد الجسمين حركة اسرع من حركة الآخر مع امتداد هما الى غير
النهاية وكذا الحال في اللاتناهي بحسب العدة قوله والجواب الصحيح ان يقال التفاوت بحسب الشدة يستلزم
التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون
زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدده ح اكثر قطعا فيلزم التفاوت
في المدة وتوضيحه ان الكلام في قوة غير متناهية في المدة او العدة واللازم ان يتفاوت الحركتان في الجانب المقابل
للمبدأ المفروض في العدة او المدة لا مجرد التفاوت في السرعة او البطوء فاذا فرضنا غير متناهية في المدة حرك
جسما آخر في زمان غير متناه وفرضنا انها حركت جسما اصغر من ذلك المحرك وجب ان يكون زمان حركته ايضا
غير متناه لكن هذا الزمان اعني زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لان معاوقه اقل مع تساوي
المحركين هذا لكن للمعترض ان لا يسلم كون هذا الزمان اطول ليلزم التخلف اذ لا يجوز ان يتساويا ويكون ذلك لان
المفروض كون القوة غير متناهية في المدة فاذا فرض تساوي الحركتين وكون احد الجسمين اصغر واقل معاوقة
وجب ان يقع بين الحركتين تفاوت في زمان يكون التفاوت في السرعة فقط دون المدة نعم يلزم ح ان يكون
عدد حركات الاصغر اكثر ولا محذور فيه ههنا فالاعتراض بان يحاله انما اذا قيل لو كانت القوة
غير متناهية في العدة وفرضنا تحريكها لجسم آخر وكانت غير متناهية العدد فاذا حركت جسما اصغر منه
بتلك التحريك وجب ان يكون عدد حركاته اكثر من عدد حركات الاكبر فيلزم التخلف لم لا يجوز ان يقال جاز ان
يتساويا في عدد الحركات ويتفاوتا بان يكون الاصغر اسرع والاطول زمانا لان كل واحدة من زمان
السرعة والطول في الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة فاحل قوله وهو ان يقول ليس للحركات التي يقوى عليها
القوة مجموع موجود في وقت ما فلا يقع الحكم

الحكم عليها بالزيادة والنقصان ويقرب من هذا الاعتراض ما قيل الخ في العرض المذكور انقطاع الاول وانما يلزم
انقطاعه لو ان لو وجدت وكانت تلك القوة الى الفعل بحيث لها كثيرة ثم اذ من الجايز ان يحرك دائما فان حركة
فرضت بعقبها حركة اخرى مع ان في قوة المحرك ان تحركه اربد من حركة الآخر ويكون كل واحد من الزائد والناقص
غير متناه كمعلومات الله تعالى ومقدوراته تعالى قوله يوقع التفاوت في القوة عليهما قلتم ان هذا التفاوت
مع وس المعلوم ان ذلك الخ اللازم من تفاوت الحركات اعني تناهي ما فرض غير متناه لا يلزم من هذا التفاوت
فلا بد من بيان كيفية دليل آخر قوله وتنازع ان نقول انهم انما يستدلون على قوة القوة على تحريك الكل
والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود الاشكال فان بعض الافاضل هذا سهوا وقع من الامام لان
الاستدلال بالعكس فانا نقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء الا ان طبيعة القسور غايته
عن التحريك القسري وكلما كان المعاوق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف بالضرورة فلو تفاوت قوة القوة بالنسبة
الى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت في الحركات التي لا يتناهى فعقد الاستدلال بتفاوت القوة على تفاوت الافعال
دون العكس كما توهمه قوله قيل لما كانت لا نهاية للحوادث في الجهة التي تلي الماضي قيل هذا الكلام
لا يجدي نفعا لان السؤال الوارد على دليل تناهي الحوادث وهو انه لم يكن لها مجموع موجود في وقت من
الاوقات لم يكن الحكم بازدياد عليها فحاصله ان يكون مقتضيا لتناهيهما والا على دليل تناهي
القوة والفرق الذي دل عليه هذا الكلام لا يدفعه فكان كلاما اجنبيا لا جوابا عن السؤال ومنهم قال في بيان
حاصله ان يقال ان غير المتناهي الذي لا يتعاقب لا يقبل الزيادة والنقصان في الخارج لانه ليس له مجموع
موجود في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم وبحسب نفس الامر لكن ازديادة ونقصانه في الجانب
الذي هو غير متناه فيه ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب الذي هو متناه فيه فليس بممتنع في
الوهم ولما قالوا الحوادث الماضية المتعاقبة لو كانت غير متناهية كان الغير المتناهي قابلا للزيادة و
النقصان لازدياد الحوادث كل يوم وهو ممنوع ورد عليهم بانهم ان ارادوا انه يقبل الزيادة والنقصان
في الخارج فهو ممنوع اذ ليس مجموعه موجودا في الخارج في وقت من الاوقات وان ارادوا انه يقبلهما بحسب نفس
الامر وفي الوهم فلا نسلم استحالته وانما يكون مستحيلا اذا كان قبوله لهما في الجانب الذي هو غير متناه فيه وليس
كذلك لان لا تناهي الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال والاستقبال فهذا الكلام
لا يتم على ما ذكر من دليل تناهي القوى لان قبول الازدياد ههنا انما هو في الجانب الذي لا يتناهى كما هو الواقع
وان كان بحسب الوهم قال ولما كانت الطبيعيات امورا محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات صادق جاز ان
يكون الفرد المستعمل فيها وهمية كما في تناهي الابعاد ونفي الخلاء قوله وتنازع ان نقول لم لا يجوز ان يكون
الحركات الصادرة عن القوى القسرية لا نهاية لها في الجهة التي

تلك الاولى لان عدده ... كان ... معا به
وفيه ... تلك المدة الى اجزاء ... معا به
كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء
تلك المدة ... مساوية العدد مع
ان عدد اجزاء ... لا يلزم
ان يكون اكثر فالمحذور لازم اما
من ... المدة او ... العدة

على انا نبين برهان ما ذكرتم يدل على انه الحركة من مبدا معين لا الى غير النهاية ولا يلزم منها انتهاء الحركة بغير
نهاية مطلقا لجواز ان لا يكون للتحريك القسري من القوة الجسمانية بداية كما في حركات الافلاك عندكم عن ذلك
بان الكلام في انه مبدا الاتم الا ملاحظة تطبيق الحركتين من المبدا ليظهر التفاوت في الجانب الآخر وكذلك منها
يعرض التطبيق من التناهي فيظهر التفاوت في الجانب الآخر ويلزم الخلف ايضا ونعلم بالضرورة انه ما كان في
قوته قطع مسافة من اولها الى آخرها كان في قوته عكس ذلك اي قطعها من آخرها الى اولها فالذي في قوته الحركة
التي لا ابتداء لها الى حد معين كان في قوته الحركة من ذلك الحد المعين الى ما لا نهاية له لكن اللازم باطل بالبيان
السابق فيبطل الملزوم ايضا ولقائل ان يقول لا نسلم ان سائر القوى الجسمانية بالتطبيق بين الحركتين على ما زعمه
هذا المجيب مع انها لا يوجد فيه لزمهم في سائر الحوادث بالتطبيق ايضا كما اذا طبقنا ادوار الفلك الاعظم
على ادوار فلك الثوابت من جانب الحال ليظهر التفاوت في الجانب الماضي مع انها غير متناهية في الماضي على
زعمهم **قوله** واما ثانيا فلو كون القوة الجسمانية محركة للجسم بالطبع الى غير النهاية الخ هذا البرهان انما
يجري في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على النسبة كالطبيعة في الاجسام العنصرية
وكالنفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية لكن التحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر اعم من ذلك لانه يتناول التحريك
الصادر عن النفس النباتية والحيوانية مع ان اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسايط لا تخلو عن
معاوقات بعضها لطبايعها وايضا تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها فهذا البرهان قاصر عما هو المدعى
اللهم الا ان يخص بالقوى التي وصفنا كما وقع في بعض ما قد قيل عليه وهو انا لا نسلم ان كل قوة جسمانية تنقسم
بانقسام محلها لجواز ان لا يكون سارية في محلها واما ان القسمة يعدم صورة المحل فيبطل صورة نسليم لكن لا نسلم
ان التحريك انما يتصور لو انقسم كان ذلك بعض الجسم كليا اي في جميع الصور لجواز ان يكون انقسام الى الآخر
تحريكه والتحريك لا يلزم من بطلان تحريكه من مبدا الى غير النهاية بطلان قوته على التحريك الذي لا يتناهى لجواز
ان تحرك تحريكا غير متناه لا لمبدا له ولا نهاية ولا نسلم انه اذا فرض تحريكه وتحريك بعضه من مبدا معين الى
غير النهاية يلزم الانقطاع لم لا يجوز ان يوجد من كل منهما حركة غير منقطعة مع ان في قوة الكبير ان تحرك
اكثر على ان الدليل منقوض بدورات زحل ودورات فلك البروج من اليوم الى جانب المستقبل فان الاول
اربعين الثانية مع انهما غير متناهيين عندهم **قوله** لان قوة الجسم اكثر من قوة بعضه لو انقسمت القوة الى
انقسام القوى الجسمانية بانقسام محلها على التناسب اعني ان يكون نسبة القوة الى القوة في الآثار كنسبة المحل
الى المحل في المقدار **قوله** وليس لزيادة حجمه في المقدار اثر في منع التحريك يعني ان الجسم من حيث هو جسم
لا يقتضي تحريكا ولا يمنع منه بل ذلك انما يكون بسبب محله فان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي الا حصولا في حيز
الى جميع الامكنة من غير الكينونة على السوية فلا يقتضي الحركة

فيكون ازديادا ولو كانت الحوادث الغير متناهية
في الجهة الاولى كما في الحوادث ايضا
يلزم الخلف على ما ذكرتم اجيب م

وكذلك منع لان الحركة لا يقتضي ترك بعض الامكنة والتوجه الى بعضها واقتضاء السكون اجتنابا لبعضها مع
تساوي نسبتها اليه وكل منها ترجيح بلا مرجح فاذن كبر الجسم وصغره في الحجم اثر في منع التحريك فلا يختلف الحركة
في قبول الحركة بل يختلف المحرك كان في الازدياد والنقصان بحسب التفاوت في الحركتين فيلزم الخلف ولو كان
لزيادة قدر الجسم مدخل في منع التحريك حتى يكون نسبة التحريكين كنسبة المحركين بان يكون نسبة منع الاكبر الى
منع الاصغر كنسبة قوة الاكبر الى قوة الاصغر فيكون قابلية الاكبر للتحريك اقل من قابلية الاصغر فيصحح التفاوت
في التحريكين فلا يلزم التفاوت في الحركتين فلا يلزم الخلف **قوله** وكانت زيادة حركة الاكبر على حركة
الاصغر على نسبة متناهية وذلك لان نسبة الحركتين على قدر نسبة القوتين لان التفاوت في الحركتين ههنا انما
في الطبيعية بحسب الفواعل دون القوابل على عكس التفاوت بينهما في القسرية لان الفاعل فيهما
واحد والتفاوت في القابل فقط ومعلوم ان نسبة القوتين على قدر نسبة الجسمين في المقدار كما مر ولا شك
ان النسبة بين مقداري الجسمين نسبة متناهية الى متناهية لتناهي الابعاد **قوله** ان المحل الذي يحتاج في وجوده
الى الحال يسمى قابلا بالنسبة الى الحال المقوم لا يقال عليه ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان
الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود الذات في نفسها مقدم على احوالها التي
من جملتها حلول شيء آخر فيها وهذا امر ضروري لانا نقول ان المحتاج اليه المحل هو المطلق الحال وطبيعته والثاني
عن المحل هو الحال المتعين باعراض في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا متعين ووجود الآخر
الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء للعلة الفاعلية لوجود خارجي كما زعموا
وجوابه انهم قالوا ان الحال في شيء قد يكون محتاجا في وجوده الى محله فيكون عرضا فاما المحل المقوم
بدونه ولا كلام فيه وقد لا يكون محتاجا الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر
مجرد بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الانفصال والاتصال اللازم له فلا بد لوجود
المحل فيها فقيل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل شريكا للعلة ولما اعترض عليهم بان الصورة الجسمية
تزول عن الهيولى مع بقائها بعينها فكيف يكون علة لوجودها اجابوا بانها اذا زالت عنها صورة
يخلفها صورة اخرى فكل منها وعلة وجود الهيولى هي مطلق الصورة المستمرة بتعاقب افرادها كما قال منهم
بوجود الطبايع في الخارج فلا اشكال عليه على مذهبه ومن لم يقل بذلك وادعى ان ليس في الخارج الا التشخصات
زعم ان شريك الفاعل هو احدى الصور الشخصية المتعاقبة لا بعينها ونسبة الهيولى في تقومها بها بتعاقب قائم مقام
متعاقبة فان **قلت** انهم قد ادعوا ان الصور محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور
ح كون الصور المشخصة علة لها سواء كانت متعينة او غير متعينة **قلت** انهم ارادوا بالعوارض المشخصة
هنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك

بالمساواة لا بالزيادة

اذا فرضنا ما بين من الفق الى وقم
كانا متساويين في قبول التحريك ولم
يكن لزيادة قدر الجسم م

لا بحصول
الشخص بعينه لا العوارض التي يستند تشخصها منها اي بوجه العيان ولذلك عدوا في العوارض المشخصة امورا كلية
السعادة التشخص منها كالتناهي والشكل الطلبين ونحوهما من العوارض اللازمة الاشخاص قوله وما دام
بالنسبة الى المركب اعلم ان مادة المركب اعني الجزء المادي قد تكون متقومة بما يحل فيها كالهيولى المتقومة
الجسمية الحالة فيها وقد لا يكون متقومة به كالعناصر الممتزجة التي تحل فيها صور المركبات فالمادة بمعنى الجزء
المادي أعم من المحل المتقوم بالحال بما هو قوله وتوجيه الجواب ان قول القبول المطلق لم يختلف بعد ان
امكان حصول الحال في المادة يمتنع ابدا الا تخلف اصلا انما المختلف الذي يوجد ويعدم مراتب متفاوتة
بالقرب والبعد من الاستعداد التام الى ذلك الامكان المستفاد من الامور الحالة فيها كالقرب لان الواحد
اذا استفاد سبق الاستعداد لمادة على غيرها التفصيل منها انه لا يجمع دفعة واحدة صورتان متنوعتان
في مادة واحدة لا لانها لا يسعا فيما تعلمه وما ذكر بذلك التفصيل ما اتجه عليه انه لم لا يجوز ان يكون لمادة
علة معان ايا جمعها قوتهما في الوجود كما في الصور النوعية بعينها لان مبدا الجواز انما هو التعاقب دون
الاجتماع قوله وهي علة ما دونها ومعناه العلية العلة الغائية يعني ان ماهيتها من حيث انها معقولة علة فاعلية
لكون الفاعل فاعلا بفعلها صار متقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي هو متقدم
قوله فان وجود الغاية يترتب على وجود المعلول ... ذلك بانهم يقولون غاية الايجاد والله تعالى مطلق لان
الفاعل الذي يفعل لغاية يكون غيرها انهم اتفقوا على ان الغاية مسلوبة عن فعل الله تعالى ما من وجهين الاول
من حيث انه يقصد وجود تلك الغاية فانه لا بد ان يكون وجودها اولى به والا لم يكن غاية له اصلا فيكون
مستكملا بذلك الوجود ومستفيدا منه تلك الاولوية والثاني من حيث انه يتم بما معه تلك الغاية فاعليته فيكون
هو ناقصا في فاعليته ولما كان الله سبحانه وتعالى تاما بذاته لا يتطرق اليه نقصان اصلا فان لا غاية لفعله
بل هو فاعل بذاته مبدا لما ذكره ومن ذلك يظهر ان قولهم انه غاية لا ايجاد وغيره وانه غاية للوجود كله
اوانه غاية الغايات على اختلاف العبارات معناه في الحقيقة ان الغاية من فعله والانتهاء الى ان ذاته سبب لفاعليته
كان الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذي يفعل لغاية فذاته بمنزلة الغاية فلذلك يطلق عليها الغاية لا لانها غاية حقيقة
قوله لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار بها متقابلين فان الارادة المتعلقة بشيء من حيث انها توجه الى ذلك
الشيء تسمى قصدا ومن حيث انها اختيار له من بين الاشياء تسمى اختيارا قوله لها مبادي اربعة كما ذكرناه اولها
تصور الحركة الملائمة على وجه جزئي وثانيها الشوق المنبعث عن ذلك التصور وثالثها الارادة المنبعثة عن ذلك الشوق
ورابعها التحريك الصادر عن القوة المنبثة في العضلات الذي هو مبدا قريب للحركة فاذا ارتسم بالتخيل او
التفكر صورة في النفس بالنسبة الى تصور الغاية وانها قد يكون وهمية وقد يكون كلية متعقلة اذ ادراك الغاية على وجه
جزئي او كلي من بعد تصور الفعل من حيث انه يلائم فلا يلزم ان يكون

يكون مبادي للافعال الاختيارية خمسة قوله فاذا كانت غايتها متحدة لم تكن الحركة باطلة وذلك لان الوصول
من لوازم وجود الحركة الموصلة اليه فيكون علة الغائية على تقدير الايجاد حاصلا ابدا فلا يكون الحركة باطلة ابدا الى الغاية
قوله فان كانت غاية للشوقية بحسب التخيل دون التفكر يعني ان غاية الحركة اذا كانت غاية للشوقية فاما
ان يكون غاية لها اي للشوقية بحسب التخيل اي يكون متصورا على وجه وهمي تخيلي ثم يسمى ذلك الفعل عبثا واما ان يكون
غاية بحسب الفكر اي يكون متصورا على وجه كلي بفعل ... ذلك الفعل خيرا وهذا الذي تقسيم الفعل الى القسمين المذكورين
بالقياس الى الغاية على تقدير الايجاد وغايتي الحركة والشوقية زائد عليها في المتن اذ لم يتعرض فيه الا لتقسيمه على
تقدير عدم الايجاد وهو تمهيد لما سيشير اليه من ان بعضا ذكره مخالف لما في الكتاب وهو ... على من
العبث والجزاف حيث جعل العبث من اقسام الفعل على تقدير الايجاد والغاية وجعل الجزاف من اقسامه على تقدير
عدم الايجاد وقد جعلا في المتن قسما واحدا لم يبق العطف بينهما بالواو دون او كما في سائر الاقسام وقد جعلا
في اقسام الفعل على تقدير عدم الايجاد وهو ظاهر واعلم ان المذكور في المباحث المشرقية وفي الملخص يوافق
ما في المتن ومن ثمة قيل ان اراد الشارح انه اصطلح عليها ذكره فلا نزاع معه اذ لكل ان يصطلح على ما شاء وان
اراد نقل اصطلاح الاوس فالامام اعرف به منه ما وجه ... قوله دون عبث وقد ذكر في شرح الملخص
ما يؤيد كلام الشارح وهو ان الجزاف لا يسمى عبثا لكن الامام سماه في هذا الكتاب عبثا ايضا قوله او لخلق
مع طبعه او مزاج الاول كالنفس والثاني كحركات المرض واما العادة فكالعبث باللحية مثلا قوله ... الحركات
الاسطقسية الطبيعية اي الصادرة عن قوة لا شعور لها بما يصدر عنها اذ هي المرادة بالطبيعة هاهنا قوله
اذا وقعتا في الارض الجزء اي وقعنا في موضع واحد من الارض والماء الخالصة عن موانع الانبات
الامتناع ان يكون الطالب بالطبع ... بالطبع يعني لو كان ... الارض والماء عن مواضعها الطبيعية
اليها لكان الطالب بالطبع وهو الوضع الطبيعي مهروبا عنه بالطبع وايضا مطلوبهما الحركة الى المركز فلا تحرك الى الحركة
الا بالقسر قوله فيكون تلك الحركات من قوة في الحبة ولا شك ان القوة المستكنة في الحبة غير شاعر بهذه الحركات
فهي من الحركات الاسطقسية صادرة عن قوة طبيعية كما عرفت قوله ثم لا يخلو اما ان يكون في تلك الارض مبدا
شروع في بيان الغاية المترتبة على تلك الحركات الاسطقسية المستندة الى تحريك القوة المستكنة في تلك الحبة قوله بل
القوة الموجودة في الحبة فان ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية ... عليه ان الحصر ثم لجواز ان يكون هنالك
اجزاء مختلطة بجملة الصورة كما يقوله بعض الاطباء في المني من ان فيه اجزاء عظمية ولحمية وعصبية مختلطة ثم ان
القوة المصورة التي تجمع كل جنس الى جنسه فيحصل ذلك العضو المخصوص والحاصل لا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف
اعني اختلاف الالوان الناجمة والقول مستند الى اختلاف الفواعل العارضة بمبادئ سماوية والى اجتماعات
مخصوصة من تلك الفواعل لا الى القوة الموجودة في الحبة على ما تراه

والعادة كالعبث باللحية

ان يكون

المشاؤن ولا ان ترتب النوع على ما يراه الانسان فيون ويرد هذا السؤال على النفوس الكاملة ايضا **قوله** لزم التسلسل وهو
كل خاصية سببه باقوى الى غير النهاية وهو محال سواء كانت تلك الخاصيات مجتمعة في الوجود او متعاقبة وذلك
لان تحريك النفوس المتمكنة في الحبة انما يكون بعد وقوعها في الارض **قوله** لم كان الى تلك الصور التي يتوجهها منها
ويتعذر عليها قبولها **قوله** فيكون صدور ذلك الفعل اي افادة الاختلاف في القبول والتحريك نحو الصور عنها اي
عن القوة الموجودة في الحبة دائما او اكثريا والحاصل ان القوة الموجودة في الحبة تحرك الاجزاء الارضية لتستعد بالاستعداد
الشجرية او الثمرية فهذه الافادة غاية لتلك الحركة **قوله** يبادر اليها الطبيعة اي القوة المدبرة ملا سور
للبدن الحيواني او النباتي فان الطبايع النباتات متادية الى ايصال فسادها **قوله** بل الروية تعين الفعل
فما كانت القوة الحيوانية توره على افعال متخالفة بل متضادة لها غايات متعددة احتاجت الى انضمام الروية ليتعين
بها بعض تلك الافعال في الصدور عنها لا يترتب على افعالها غاياتها وتحقيق المقام ان الفعل اذا ترتب على امر
ترتبا ذاتيا يسمى ذلك الامر غاية له فان كان لذلك الامر مدخل في اقدام الفاعل على الفعل يسمى ايضا غرضا له
بالقياس الى الفاعل وعلة غائية بالنسبة الى الفعل فالعلة الغائية هي الحاجة الى الروية دون الغاية اذ قد يثبت بدون
الروية كما يثبت معها ايضا وقد يجعل الغاية مساوية للعلة الغائية فيقال ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا ان كان
ان كان حاملا للفاعل على الاقدام عليه فعلة غائية وغرضا بالاعتبارين والا كان غاية ولا بد في الاول من روية
الفاعل وشعوره واما في الثاني فقد لا يكون للفاعل شعور كما في الحركات الطبيعية وقد يكون كما في المبدا الاول
جل وعلا فان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض عند الاشاعرة والحكما بل لها غايات وفوايد وحكم ومصالح
لا تحصى وثبوت الغاية لا يستلزم استكمال الفاعل كما يستلزم ثبوت العلة الغائية كما مر وبه يدفع ما توهم من ان
الفاعل اذا لم يفعل لغرض الاحسان لم يستحق المدح والحمد عليه فلو كان الباري سبحانه وتعالى فاعلا لا لغرض
الاحسان لم يكن مستحقا للحمد وكان ما قضا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ما ورد من الآيات الدالة على
تعليل افعاله تعالى محمولة عندهم على اثبات الغاية حفاظا على الادلة **قوله** وعن الثاني بانا لا نم ان ما يبادي اليه
الطبيعة دائما او اكثريا فهو غاية ذاتية لها علية بان ذلك القائل لم يدع صدق هذه القضية في نفسها حتى يمنع بل
لزومها للمقدمة التي استعملها في دليله وهي ان ما يؤدي الاتفاق فان هذه المقدمة هي معنى قولك فيكون
صدور ذلك الفعل عنها دائما او اكثريا وهو المراد بالغاية وح يكون منع صدق هذه القضية في نفسها غير موجه
والجواب ان اثبات الغاية للقوى الطبيعية لا يتوقف على تلك المقدمة الكلية الظاهر نفسا وبلوازم الغايات الذاتية
كما ذكر بل يكفي لذلك ان السبب اذا كان يتادى دائما او اكثريا الى مسبب كان هناك غاية ذاتية فليتامل **قوله**
وهو المراد بالغاية على ان هناك غاية سواء كان ذلك الفعل او غيره مما يترتب اتفاقا دائما او اكثريا بالحصول المفصول
على التقدير فان قلت اذا ترتب على فعل قوة غير شاعر

سكان ح

شاعر امور جزئية دائما او اكثريا فبما يمتاز الغاية عن لوازمها مع الاشتراك في الكل اي ذلك الترتب **قلت** بان ما كان
غاية يكون ذلك الفعل في نفسه وسيلة اليه بحيث لو كان الفاعل مختارا لاختاره لاجله على ما اقتضى
ما جرت به العادة في اختيار الوسايل **قوله** وامتنع ان يكون الموت والهدم والفساد غاية اذ جعلها
اضدادها وهي الحيوة والشباب والتركيب غاية ذاتية فيستحيل عليه ان يكون غاية لان الغاية ليس بجعلها بل
هي غاية له ولازمة اياه في حد نفسها وانما لا يلزم من انتفا كون بعض اللوازم غاية كونه بعض او معين
غاية لجواز ان يكون الغاية غيرهما من اللوازم والجواب عن الاول ان المراد بالجعل ما لو تكلم بكونها غاية كالا
نحن وعن الثاني بان اللوازم ان انحصرت في التفصيل فلا اشكال والا فالمراد به انه لا امتناع لكون الفساد
غاية ذاتية لافعال الطبيعة فالقول به الذاتية ما عدا الفساد من الامور الصالحة لكونها غاية لافعالها
قوله تعطل سائر الحيوانات ... وذلك لجواز انحصار قبول تلك المادة في تلك الصورة النوعية فلا تعطل كما
في الفلكيات والجواب ان الكلام في المادة القابلة للصورة الكاملة والناقصة وما يقبل صورة اولا لا فساد
فيها على زعمهم **قوله** وذلك يخل بنظام العالم فيقال عليه انا لا نم ان تعطل جزء من الحيوانات الا دنية
يستلزم اختلال نظام كلية العالم وان اراد اختلال نظام واحد من الموجودات بمعنى انه يعدم كماله فلا نم انه
بل هو واقع كالنباتات والحيوانات التي يصدها الموانع الخارجية عن الوصول الى غاياتها التي لها قبله
واما ان الموت خلاص للنفس السعيدة عن العلائق البدنية الى حصول سعاداتها الحقيقية فيرد عليه
انه سؤال جدلي لا يفيد الحكم الكلي الذي ادعاه وهو ان الموت غاية ذاتية للطبيعة مطلقا لترتبه على افعالها
دائما **قوله** وكذا اثبتوا الاتفاقيات غايات تادي السبب الى المسبب اما ان يكون دائما او اكثريا
او مساويا او اقليا السبب الذي يتادى الى المسبب على احد الوجهين الاولين يسمى سببا ذاتيا
وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية والسبب الذي يتادى الى المسبب على احد الوجهين الاخيرين يسمى
سببا اتفاقيا وذلك المسبب يسمى غاية اتفاقية واما لا يتادى اليه الشيء اصلا كالكسوف عند قعود
زيد مثلا فانه لا يقال اتفق اي صار قعوده علة الكسوف لكن لما كان قعوده سببا لكون القعود مع
الكسوف صح ان يقال قعد فلان فاتفق ان قعوده مع الكسوف جدا ومنهم من انكر الاتفاقيات
في الاسباب والغايات مستدلا بان السبب ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في المؤثرية كان تاديه
الى المسبب دائما فيكون سببا ذاتيا ومسببه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع تاديه الى المسبب فلا
يكون سببا اتفاقيا ولا مسببه غاية اتفاقية والجواب ان ليس كلما هو معتبر في تحقق التاثير بالفعل
جزءا من المؤثر فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر في التاثير بالفعل مع انه ليس شيء منهما
من المؤثر فالمؤثر اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور

غاية ح
لام ح
لها
ح
كان ح

اتحادیا مساویا والافتراق به او انفکاکا راجحا علیه فهو المسمی بالسبب الاتفاقی وتسمیته بالغایة الاتفاقیة اذا
اعتبر ذلک السبب مع جمیع الجهات المعتبرة فی تادیته کان سببا ذاتیا لمسببه الذی هو غایة ذاتیة له مثال ذلک
ان یحفر بوضع فیصل الی کنز فان الحفر من حیث انه حفر لیس بمؤد الی الکنز دائما ولا اکثریا فلا جرم
کان سببا اتفاقیا وکان وجدان الکنز غایة اتفاقیة له واذا اعتبر مع الحفر کونه فی موضع فیه الکنز وکونه
منتهیا الی قعر الکنز مع سلامة الآلة کان الحفر مع الشرائط سببا ذاتیا لوجدانه قوله فیقال العلة
مطلق یعنی العلة سواء کانت فاعلیة او مادیة او صوریة او غائیة لا یخفی علیک ان بعض هذه التقسیمات جار
فی العلة التامة ایضا فانها قد یکون بسیطة وقد یکون مرکبة وقد یکون اتفاقیة و... قوله کطبایع
البسایط العنصریة الفاعلیة لکانها فانها بسیطة بمعنی انها لا جزء لها بالفعل وان امکن ان یعرض فیها اجزاء
وعلة فاعلیة لحرکات العنصریة الی مواضعها الطبیعیة وان کانت علة صوریة بالنسبة الی ذوات الاجسام
العنصریة کالسرکج قوله کهیولی الاجسام العنصریة بالنسبة الیها ای بالنسبة الی الاجسام العنصریة
فانها علة مادیة لها قوله کالعقل والصورة بالنسبة الی الهیولی علی قول من یجعل الصورة الجسمیة شریکة لفاعل
الهیولی قوله کالصورة الانسانیة المرکبة عن صور اعضائها الآلیة قوله بالنسبة الی القوة الشوقیة وان حصول
سر الملاح ولقاء الحبیب غایة مرکبة للقوة الشوقیة واما القوة المحرکة فغایتها الوصول الی منتهی الحرکة
کما مر قوله وکذا فی سایرها فالصورة الکلیة کصورة السریر للسریر والجزئیة کهذه الصورة للسریر والغایة والکلیة
کالجلوس والجزئیة کهذا الجلوس علیه قوله فانه یقتضی بالذات ازالة السخونة ویتبعه حصول البرودة وذلک
مسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن الثانیة لاجزاء البارد التی هی فی البدن عن تبریده فلما زال المانع
عنها بردته طبیعتها فالفعل الصادر عنها ینسب بالعرض الی مزیل مانعها وهو السقمونیا قال شارح
الحکیم اللوی ان العلة بالعرض یطلق علی معان اربعة الاول ان یکون قد منع من الصدور عن الفاعل الذاتی
مانع فیتفق ان فاعلا ما ازال ذلک المانع فیصدر الفعل عن الممنوع فینسب صدوره الی مزیل العایق کالسقمونیا
فانه یبرد البدن بازالة السخن الثانی ان یکون هناک موضوع یوصف بصفات فیصدر الفعل بالذات
عن احدی تلک الصفات فینسب الی الصفات الاخری او الی الموضوع وهو کالانسان کان ابیض الکیفیات
طویلا طبیبا فاذا صدر عنه علاج ینسب الی الکاتب او الی الانسان وهو مع ان المصدر الذاتی
هو من حیث کونه طبیبا اقول ویقرب من هذا ما ذکره الشارح من ان المادة الوضعیة هی التی
یکون ماخوذة مع عوارض خارجة وکذا یقرب منه ما ذکره من ان العلة الصوریة الوضعیة کما یتبع
الصورة الذاتیة من الاعراض اما بیان الاول فهو ان المادة الذاتیة ههنا هی ذات الموضوع وهو کقطع
الخشب للسریر مثلا فاذا اخذت مع عوارضها خارجه

بل عرضیه
خارجه عن ذات المادة سواء کانت لازمة لها او مفارقة عنها لم یکن بهذا الاعتبار مادة ذاتیة
کقطع الخشب الملونة من حیث انها بیض مثلا وکانت کفاعل یصدر عنه لذاته معلول فیوخذ الفاعل
باعتبار صفة من صفاته وینسب الیه صدور ذلک المعلول وهو شبیه بان الصادر عنه باعتبار صفة الیه باعتبار ینسب
صفة اولی وعکس نسبة الصادر عنه باعتبار صفة الیه وحده واما بیان الثانی فهو ان العلة الصوریة باعتبار
الذاتیة هی ذات الحال وحدها والوضعیة هی ذات الحال ماخوذة مع بعض عوارضها ولعل ان یقال فاعل
منها ان الوضعیة هی الاعراض التابعة للصورة الذاتیة فانها شبیهة الصورة الذاتیة من حیث حلولها ذلک الشرح
فی المادة الثالث ان یکون یفعل لغایة هی خیر مثلا فیتبع تلک الغایة شر فینسب الی ذلک الفاعل
کالحجر الطالب للمرکز اذا اصاب انسانا فارداه فینسب ذلک الردی الی الحجر بالعرض الرابع ان
یکون فاعل یفعل لغایة بالذات فیتفق حصول امر مع تلک الغایة لا یکون لذلک الفاعل فیه تاثیر البتة
بخلاف القسم الثالث وذلک مثل ان یتقدم انسان من سفر فیموت شخص من جیرانه فیتشاءم به
او یجد کنزا فیتفاءل ویتبرک به اقول ویتناول مدرس القسمین ما ذکره الشارح من العلل الغائیة الوضعیة
ما یتبع الغایة الذاتیة قوله وکذا فی سایر العلل فالمادیة العامة ما یکون جنسا للمادیة الحقیقیة کالجسم
المرکب من العناصر الذی هو جنس للقطع الخشب التی هی مادة خاصة للسریر والعامة الغائیة ما یکون
جنسا للغایة الحقیقیة کالاستواء علی السریر الذی هو جنس للاتکاء علیه فی اذا جعل خصوصیة الاتکاء
غایة حقیقیة له قوله فیکون عدمه مبدا له بهذا الاعتبار لکن لا یکون مبدا له بالذات بل بالعرض
لا یشک ان الحادث بالمعنی المشهور یکون عدمه سابقا علی وجوده سبقا زمانیا علی ما تعرف فی مباحث
کون حادث مسبوق بمادة ومدة بل لا یتصور حادث من حیث هو حادث الا وله عدم سابق
ثم ان ذلک العدم السابق لا یتوقف علیه وجود الحادث من حیث ذاته عند القائل بامکان وجوده ازلا
بل ینافیه منافاة ذاتیة له بخلاف المعدات الوجودیة الی اضدادها فالعدم یتوقف علیه اتصافها بالحدوث
الذی هو وصف له اعتباری کما مر فلا یکون العدم مبدا لوجود الحادث بالذات بل بالعرض وذلک
لکونه مقارنا لما هو علة بالذات لوجوده مع کونه علة لوصفه اعنی حدوثه قوله والحاصل ان الموضوع
ایضا من جملة العلل ولکنه شبیه بالعلة المادیة وکذلک کل عدد علی حدة فی اقسام العلل کما قد سبق الاشارة الیه
قوله ولا یکون فی انه سواد بالفاعل قد تحقق کل ذلک فیما قررناه فی مباحث کون الماهیة مجعولة
غیر مجعولة قوله ومنها ان اسباب الماهیة غیر اسباب الوجود اما الماهیة سواء کانت داخلة او علیه
کالجنس والفصل واما الخارجیة کالمادة والصورة تسمی علل الماهیة واسبابها لاحتیاج الماهیة فی تحقق نفسها
الیها مع کونها محتاجة ایضا فی وجودها الیها واما

الامور الخارجية التي يتوقف عليها الوجود دون الماهية فيسمى علل الوجود واسباب الوجود فهذا بين [وبينهما] المتخيلين
على ما بينهما من الفرق كما يعلم في صدر مباحث العلل **قوله** لما عرفت ان الممكن نسبة الى طرفي الوجود والعدم
على السواء وذلك لما مر من ان احد طرفيه لا يمكن ان يكون اولى به لذاته فنسبة [وبين نسبة] الممكن الى طرفيه معلوم
بالبرهان لا بالبديهة كما يتوهم نعم كون رجحان احد النسبتين على الاخرى محالا الا بامر خارج يسمى سببا معلوم
بديهة وكذا لا يصلح ان يكون مستندا الى سبب فقد تبين بطلانه فيما سلف لانه لو لم يكن بعدمها سبب
لكانت ممتنعة بالذات لانها اذا لم يستند عدم الحركة الى سبب خارج اصلا كان عدمها مستندا الى ذاتها وهو
الممتنع لذاتها **قوله** وكونها غير قار الذات لا ينافي احتياج عدمها الى السبب فانه اذا وجد الحركة الى فرع
يظهر مما قرر بطلان ما توهم من ان الموجودات السيالة لا يستند الى عدمها الى سبب خارج لكونه اولى من وجودها
على انك قد عرفت ان الاولوية احد طرفي الممكن لذاته مستحيلة فلا فرق بين الممكن العادي [القار] والسيال **قوله** فعدم
الحركة مسبب عن عدم السبب اذا كان لسبب وجود الحركة حاصلا بتمامه على الوجه الذي هو سبب لها عليه فلا بد
ان يكون الحركة موجودة ولا يعدم الحركة الا بانتفاء وجود ذلك السبب على الوجه الذي هو سبب عليه لوجودها
فيكون عدم الحركة مسببا عن انتفاء السبب على الوجه الذي هو سبب الوجود على ذلك الوجه **قوله** ومنها ان
العلل منها ما هو معد وهو الذي يقرب المعلول الى علته بعد بعده فيقبل ان الاعداد هو التهيئة ومعناه بالفارسية
اماده كردن والمعد هو الذي يهيئ المادة وبعدها لوجود صورة جوهرية فيها او حلول عرض فيها او تعلق
مجرد بدنها والاعداد والتقريب للمادة بالقياس الى ما يقبله ويلزم من ذلك تقريب الفاعل الى ما يصدر عنه [منعلقا]
بالمادة كما ذكر في قوله والحركة الى المنتصف فرب بها اليه الى قرب الحركة الواقعة بعد منتصف المسافة الى الفاعل
بعد بعده ما عنه **قوله** ومنها ان الاعداد قريب او بعيد قد تقدم ان المعد البعيد لا يجامع وجود المعلول
بلا شبهة وان المعد القريب ايضا كذلك وان توهم خلافه **قوله** فان العلل الوضعية يقال باعتبارين احدهما
ان يوجد العلة شيئا ويتبع ذلك الشيء شيء اخر كشرب سقمونيا بالنسبة الى التبريد فقد ذكر فيما سبق ان العلة الفاعلية
الوضعية تعطي شيئا ويتبع ذلك الشيء شيء اخر وان العلة الغائية الوضعية هي ما يتبع الغاية الا انه اختص المؤدي اليها بالذات
وان العلة المادية الوضعية هي التي يكون ما قوله [مقارنة] مع عوارض خارجة عن ذات المادة وان العلة الصورية الوضعية ما يتبع الصورة
من الاعراض فالاعتبار الاول الذي ذكره هنا مخص بالعلة الفاعلية الوضعية ويمكن ادراج الغائية الوضعية فيه بان يقال الغاية الذاتية
ما اوجب الفاعل في الخارج ويتبعها الغاية الوضعية واما الاعتبار الثاني فان حذف منه قيد لزوم الوصف كان
ظاهرا في تناول المادية والصورية الوضعيتين على الاطلاق فان للمادة او الصورة اذا احدث مع وصف خارج عنهما
كيف كان الوصف علة عرضية كما صرح يكون معنى قوله فيقال لذلك الوصف انه علة عرضية انه يقال للموصوف مع
ذلك الوصف انه علة عرضية مجازا او اعتراض عليه بان حصر العلة

العلل الوضعية في الاعتبارين وجعل الوصف في ثانيهما لازما غير صحيحين بما نقله شارح الفاضل في شرح التلويحات
وكذا احتماله الوصف غير معد حيث قال والاول منهما معد ليس بصحيح ايضا فان السرعة اللازمة لحركة النجم الموجبة للخسوف
معدة له ومقربه اياه اذ لو كان حركة زحل مثلا لكان الخسوف متباعدا ومنها ما يحدث وهو ان العلل المعدة
للشيء كما مر لها مدخل لوجوده ووجودها الطارئ عليه في وجود ذلك الشيء فباعتبار مدخليته وجودها في وجوده باعتبار [شابهت]
الشرط وباعتبار مدخلية عدمها في وجوده شابهت المانع فتحقق ان بعد قسما من العلل على حدة وان [اختص ادراجها]
في كل واحد من الشرط وعدم المانع بوجه وعلى تقدير ادراجها في احدهما وافرادها عنهما هي علة حقيقية ذاتية [لما هي]
معدة له حصوله فليس معنى قوله ومن العلل الوضعية المعدة كيف ولما كان كذا ما هو معد ان العلة المعدة للشيء حقيقة علة عرضية
بالقياس اليه والا لقال ومن العلل الوضعية المعدة كيف ولما كان قسما من اقسام العلل حقيقة كان على قياس سائر الاقسام
منقسما الى ذاتي هو معد للشيء حقيقة بالقياس اليه وعرضي وهو مقارن لما هو المعد له حقيقة وقد يطلق الوصفي ايضا على
المعد الحقيقي للشيء بالقياس الى ما يتبع ذلك الشيء وكذا ينبغي ومان الانقسام في الشرط والوضوع ايضا بالقياس الى
الوصف الحال فيه وانما لم يصرح في طي العلل بانقسام الى الذاتية والوضعية وايراد الامثلة لكونها طفحات في توابع
ما صرح فيها بذلك من العلل الفاعلية والمادية والصورية والغائية فيعرف حالها بالمقايسة اليها بل معناه
ان العلة الوضعية الفاعلية مثلا قد يكون علة حقيقية بالقياس الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا
علة فاعلية عرضية لحصول البرودة كما صرح به الشارح فيما سبق مع انه علة معدة مقربة للمادة الى حصول البرودة
كما صرح به هنا والفاعل مثلا اذا احدث مع وصف لا مدخل له في الفعل اصلا كان علة عرضية ولم يكن معدا وجيدا
السوء فهم كلام الشارح اذ يظهر منه انقسام العلة الوضعية الى معد وغير ولا حاجة به الى ان يدل على ان الوصف
مطلق لا يكون علة معدة ليتنقض بالسرعة او يخص بما يندفع عنه الاعتراض الثالث واما حديث الحصر في الاعتبارين [فصحيح]
ايضا وقد عرفت شمولها بالتأويل للعلل الاربع الوضعية يصرح بها الشارح فيما سبق وما ذكر في شرح التلويحات من
الاقسام الاربعة للعلل الوضعية فاثنان منهما راجعان الى الفاعل واثنان الى العلة فيخرج عنهما العلة الوضعية المادية والصورية
كلام الشرح في بيان اقسام العلل الوضعية اولى واشمل الا انه يصرح بان الفاعل لما حدث مع وصف لا دخل له علة عرضية
والضابط ان العلة الوضعية يطلق باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقية فان الشيء اذا اقترن بالعلة
الحقيقية اقترانا صحيحا لاجل ان اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني اقتران شيء بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس
الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية **قوله** اولا في الجواهر ذكر في هذا الفصل انقسام الممكن الى الجوهر و
العرض وان الجوهر ينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة وان الجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات وانه لا تضاد
بين الجواهر وان وجود المحل لا يستلزم وجود الحال في المحل وان انقسام احدهما لا يستلزم انقسام الاخر وان الموضوع
من جملة المحل وان الحال قد يعتبر الى المحل بلا توسط مهلة

سوا اذا كان الحال موجودا اذ منه فيها لا
العكس فان وجود الحال يستلزم وجوده

الاحكام وان اشتملت على احوال الاعراض على الاطلاق الا انها مذكورة تبعا ثم شرع في تحقيق ماهية الجسم وانه ليس مركب
من الجواهر الافراد وبين ان لكل جسم مكانا طبيعيا وان المكان هو البعد الموجود المجرد عن المادة وانه لا يصح خلو المكان
عن شاغل واردف مباحث المكان ببيان الجهة من ذوات الاوضاع وانها غير منقسمة في ماخذ الاشارة وان
الطبيعي منها ما هو الفوق والتحت فهذه احكام الجواهر مخصوصة
ان في انقسامها الى الفلكيات والعنصريات البسيط والمركب وبيان احوالها **قوله** الفصل الثالث في
احكام الاجسام ذكر فيه وجوب تناهيها وانها متماثلة في حقيقة الجسمية وانها باقية بالقرون وانه يجوز
خلوها عن بعض الكيفيات وانها كلها مع ما حل فيها حادث **قوله** الجنس في الاعراض او مباحث الاعراض
عن مباحث الجواهر لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله
على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على
بعض احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة او السكون على حدوث الجسم وبقطع المسافة المتناهية في زمان
متناه على عدم تركبها من الجواهر الفرد الى غير ذلك من ما يطلع عليه من تتبع مباحث الجواهر وابتدأ هذا الباب
بتعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة والبعد الزاوية والغاية فلكل منها وجهة هو مرتبتها **قوله** بحيث يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر وقيل عليه ان قيد الى والاشارة يخرج حلول اعراض
المجردات فيها عن حد الحلول اذ الاشارة اليها ولا يمكن ان يجاب عنه بان الاشارة اعم من الحسية والعقلية
ولا شك ان المجردات قابلة الاشارة العقلية لانا نقول الاشارة العقلية الى ذات المجردات غير الاشارة
العقلية الى اعراضها فان العقل يميز كلا منهما عن صاحبه فلا اتحاد في الاشارة العقلية بخلاف الاشارة
الحسية فانها تنتهي الى الحال والمحل الحسيين معا فان **قلت** الاتحاد في الاشارة الحسية قد يكون مخففا
كما في الاجسام والاعراض الحالة فيها وقد يكون مقدرا كما في المجردات واعراضها فانها بحيث لو كان مشارا
اليها لكانت الاشارة اليها عين الاشارة الى اعراضها **قلت** قد منع ذلك القائل منع الملازمة
وادعى احتياجها الى دليل ثم قال وايضا ينتقض الحد بحلول الاطراف في محالها كحلول النقطة في الخط وحلول
الخط في السطح والسطح في الجسم فان الاشارة الى الطرف الاشارة الى ذي الطرف وانما يلزم من هذا
الحد ان يكون الاطراف المتداخلة متداخلة فيها حالا بعضها في بعض وليس كذلك هذا وقد يمكن ان يدفع
انتقاض الحد بحلول الاطراف في محالها فان الاشارة الى النقطة اشارة الى الخط الذي هي طرفه فان
الاشارة الى الخط لا يجب ان يكون منطبقة عليه بل الاشارة اليه فلا يكون امتدادا وخطيا بل هو منقوط اخذا
من المشير منتهيا الى نقطة فكان نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على
تلك النقطة المشار اليه وكذا يكون سطحا ينطبق الخط الذي هو طرفه على

على ذلك الخط المشار اليه فكان خطا خرج من المشير فرسم خطا سطحيا انطبق طرفه على المشار اليه والفرق بين
بين الاشارتين ان الاول اشارة الى النقطة قصدا والى الخط تبعا والثانية بالعكس وكذا الاشارة الى السطح
قد يكون امتدادا خطيا ينتهي الى النقطة منه فيكون الاشارة الى تلك النقطة قصدا والى الخط والسطح تبعا
وقد يكون امتدادا سطحيا ينطبق طرفه على خط من المشار اليه فيكون ذلك الخط مشارا اليه قصدا بالذات
والسطح مشار اليه تبعا وبالعرض وكذا يكون النقطة مشارا اليها تبعا وبالعرض وقد يكون امتدادا جسميا
ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح المشار اليه فيكون السطح مشارا اليه قصدا والخط والنقطة تبعا وكذا الاشارة
الى الجسم اما امتداد خطي منته الى نقطة منه او امتداد سطحي ينطبق الخط الذي هو طرفه على خط من ذلك الجسم او امتداد
جسمي ينطبق السطح الذي هو طرفه على سطح من الجسم المشار اليه او بعد في اقطار الجسم المشار اليه بحيث ينطبق قطعة منه
على قطعة من الجسم المشار اليه انطباقا وهميا والحال في تعلق الاشارة قصدا وتبعا على قياس ما عرفت الا انك
اذا فتشت حال الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الاغلب في الاشارة هو الامتداد الخطي ولذلك
قيل الاشارة الحسية امتداد خطي موهوم آخذ من المشير الى المشار اليه وامثال ذلك تمهيدات فلا يتجه
ان اتحاد المشير والمشار اليه في تعريف الاشارة بعض الى الدور واما لزوم كون الاطراف المتداخلة متداخلا فيها
حالا بعضها في بعض فيحتاج في دفعه الى اعتبار كون احدهما ناعتا للآخر كما اعتبره الامام في الملخص حيث قال الى بعد
قوله تقديرا او تحقيقا ومع ذلك يكون ناعتا له واما اعتباره فيه بعد السريان فلمنعه وجود الاعراض الغير
السارية كالاطراف ونحوها من الوحدة والاضافات ونحو لا يتصور اعراض ما لاطراف المتداخلة حتى يدفع
قوله والا لا يحل احدهما في الاخر لانه اذا لم يكن لاحدهما حاجة الى الاخر بوجه من الوجوه المستغني كل
واحد منهما عن الاخر في ذاتها ووجودها وتعينها فلا يتصور حلول احدهما بوجه **قوله** سابقا عليه بالعلية
يحتمل ان يقال ان اريد العلية بالقياس الى المحل لم يشمل التعريف كون الاعراض التي لا تسري في محالها وان اريد بالقياس
الى الحال وجب كون الاعراض التي لا ينقسم كالنقطة مثلا حيث القائل بوجه ما ويمكن ان يختار الثاني ويقال المراد
لا مع ان يقال من حيث كاين في الموضوع فيتناول كون غير المنقسم في جملة الحال **قوله** فان بعض هذه الامور بالاضافة
كما في قولك زيد في الخصب والراحة وفي الحركة فان بينه وبين هذه الامور اضافة مخصوصة مصححة
ولا يتحمل كونها بمنزلة مكان له وكذا كون الكل في اجزائه كالكون السرير في الخشب راجع الى الاضافة فانه لا كان
الخشب علما له مكان له **قوله** وبعضها بالاستعمال كما في قولك الجزء في الكل وذاتي في العام **قوله** وبعضها
بالطرفية كما في كون الشيء في الزمان او المكان **قوله** فالتنويع وكما يعم بالكلية ههنا اعطف تفسير
للتنويع وهذا التقييد اعني قيد التنويع يخرج عن تعريف الكون في الموضوع كون الكل في اجزائه وكون الجزئي في العام
وكون الشيء في المكان عند القائل بانه السطح واما عند القائل بانه

اصلا ونظيره ههنا كان
بينه وبين الخشب
لان ظله

[illegible]

وكون

البعد المجرد فيصح بتقييد عدم صحة المفارقة بل مع هذا التقييد اعني قيد عدم صحة المفارقة يخرج عنه كون الشيء في المكان مطلقا
الشيء في الزمان وفي الخصب وفي الراحة وكون الجزء في الكل فبقوله لا كجزء منه يخرج الاولى منها لانها مشابهة للاول
كما ذكر ولا يخرج به الاول الحقيقية الكاينة فيما هي اول له لانها ليست مشابهة للاول فيصدق على كونها انه
كون شيء في شيء حال ما يكون الشيء الاول غير مشابه لجزء من الثاني قوله ويدخل في حد الجوهر كليات الجواهر
المرتسمة هذا على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة للامور الخارجية في تمام
الماهية والاختلاف انما هو في الوجود وما يتبعه من الاحوال كما مر واما من قال ان الحاصل في الذهن هو صور
الاشياء واشباحها المخالفة في الماهية المناسبة اياها بمناسبة مخصوصة بها صار بعض تلك الصور على بعض الاشياء
دون بعض في الذهن صحيحة عنده فان حكم على الاشياء باعتبار حصول صورها في الذهن على الوجه بانها موجودة
في الذهن كان مجازا من القول لا حقيقة هذا هو الكلام المحقق اما قول الشارح واما اذا اعتبرت من
حيث انها موجودة في الذهن فيمتنع ان يوجد في الاعيان من حيث هي كذلك كذا لا يكون جوهرا بل عرضا فيرد
عليه ان الحقيقة الكلية الا ... مع وجودها في الذهن لا امتنع وجودها في الخارج وجب ان لا يكون عرضا ايضا كما
لا يكون جوهرا لانهما من اقسام الممكن باعتبار الوجود الخارجي كما يدل عليه تعريفهما لان الوجود اذا اطلق
منه الخارجي وقد اعترف بذلك حيث قال لكن يصدق عليها اذا وجدت خارج الذهن لم يكن وجودها
في موضوع قوله فواجب الوجود لا يكون جوهرا ولا عرضا قد عرف الجوهر في المشهور بانه موجود لا في
موضوع فيتخيل منه ان الواجب داخل فيه فدفعه بان ليس المراد من الموجود في تعريف الجوهر الموجود
بالفعل والا لكان المسكن وجود جبل من ياقوت او بحر من زيبق شاكا في جوهريته بل معنى هذا الرسم ان
ماهيته اذا وجدت في الخارج واتصف به كانت لا في موضوع وظاهر ان هذا المعنى انما يصدق على
ماهيته مزيد وجودها على ماهيتها ولا يصدق على الواجب واما تعريف العرض بانه الموجود في موضوع فلا اشتباه
في عدم تناوله الواجب سواء فسر بما مر وهو الحق او لم يفسر قوله والاول هو الاول والثاني هو الفلك
الثالث هو الجسم فتكلم في صدر الكتاب مناقشة الامام في هذا المقام قوله وقد يكون عرضا كالحركة بالسرعة
السرعة والبطوء الانفعال اذا كانت السرعة والبطوء عرضين حالين في الحركة التي هي عرض لم يصدق
عليها موجودا في الموضوع الذي لما تقدم من ان العرض مباين للموضوع فلا بد ان يكون حد العرض
لانا نقول انهما موجودان في الموضوع الذي هو محل الحركة اعني الجسم الا ان حلولها فيه بتوسط الحركة وما ذكر في الحد
يتناول الحلول بواسطة ايضا قوله قد اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته اولا فذهب الاكثرون
الى انه مقول على ما تحته قول الجنس على انواعه والاقلون الى انه مقول على ما تحته قول اللوازم على ملزوماتها واختار الامام
قول الاقلين فادخل مع ذلك انه والعرض ايضا من المقولات

فنفس تلك الصور ... موجودة لوجود خارجها بالفعل كما ذكر الامام الغزالي بما ليس ... صح

المادة

المادة قوله كان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض هذا مشهور متفق عليه ظاهرا قوله واحتج بذلك الى على
انه ليس بشيء من الجوهر والعرض جنس لما تحته وحاصل الوجه الاول انهما لو كانا ذاتيين لما تحتهما لم يحتج في اثبات
احدهما للشيء لما تحته الى برهان لان ذاتي الشيء بين الثبوت له لكن اثبات الجوهرية للنفوس الناطقة والصور الخالية
الجسمية يحتاج الى نظر ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم ان النفس الناطقة من قبيل الاعراض وادعى قوم ان
كل ما حل في شيء يكون عرضا وانفوا كون الجوهر حالا في غيره وكذا اثبات عرضية الكيفيات عن المقادير والكيفيات
كالالوان والاضواء يحتاج الى الاستدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته وحاصل ما يرد على هذا
الوجه ان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت لذلك الشيء اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نسلم ان ما
ذكر من الامثلة قد تصور فيها الماهية بكنهها بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا
امر عارض لها خارج عن ماهيتها وكذا الحال في سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة
امكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا قوله وكلما هذا شانه فهو خارج عن حقيقة ما تحته لما سبق من ان
الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له وقد عرفت ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل
على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون
ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر او العرض جنسا لما تحته من الحقائق التي لا تختلف قوله عليها وان لم يكن
جنسا لجميع ما تحته قوله والجواهر الشخصية لا يكون اقدم واولى من غيرها في نفس الجوهرية فان الجواهر
الشخصية وغيرها لا تختلفان في حقيقة الجوهرية اورد عليه ان عدم الاختلاف في حقيقة الجوهرية يستلزم
الاشتراك في تلك الحقيقة وذلك لا ينافي كون بعض تلك الافراد المشتركة اقدم واولى بتلك الحقيقة ولما
كانت كمالات الجوهرية كالاستغناء عن الموضوع مثلا حاصلة للجزئيات بالفعل ومنتظرة للكليات كانت
الجزئيات اولى بالجوهرية اذ لا معنى لكون شيء اولى من آخر في معنى الا كون كمالات ذلك المعنى اكثر او
بالفعل في الاول واقل وبالقوة في الثاني وتوضيحه ما ذكر في شرح الملخص من ان قولهم ان الجزئيات اولى بالجوهرية
من الكليات لم يريدوا به ان الجزئيات قبل الكليات في الجوهرية بل المراد ان الكمالات واللواحق العارضة
للجزئيات لانها جواهر اكثر من الكمالات واللواحق الثابتة للكليات لانها جواهر هو الاستغناء عن الموضوع
بالفعل والتهيؤ ... الامام بقوله ان اثار الجوهرية للجزئيات اكثر منها للكليات لان الاثر المعروف
للجوهر هو الاستغناء عن الموضوع وهو بالفعل للجزئيات لا يصدق عليها في الحال انها موجودة لا في موضوع موضوع
واما حصوله للكليات فليس بالفعل بل بشرط لها مما واما ما ذكر من الكليات الجواهر لما كانت
عبارة عن صور جوهرية ذهنية مطابقة لما في الخارج من جزئياتها كانت في جوهريتها مفتقرة الى جوهرية تلك
الجزئيات فيكون الجزئيات اقدم في الجوهرية منها ففيه ان

الافتقار في الجوهرية ثم بين تلك الصورة في حد ذاتها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهذا
معنى كونها جواهر بمعنى توهم تبهما يستلزم جوهرية ما ارتباطها من الوجودات في الخارج وذلك لا يوجب الافتقار
قوله فان الوجود للجواهر الشخصية اقدم واول فان الجواهر الشخصية اعني الاشخاص الجوهرية
لا يتوقف على وجود الجواهر الكلية المقولة عليها اذ لو توقف وجود الشخص على وجود امر مقول عليه وعلى غيره لكان
وجود الشخص مشروطا بان يكون معه شخص آخر وهذا باطل قطعا وهو مردود بان توقف الشخص على امر مقول
عليه وعلى شخص آخر لا يستلزم توقفه على ذلك الشخص الآخر بل ولا يستلزم وجوده ايضا الا اذا كان الامر مقولا عليهما
بالفعل والمعتبر في الكلي هو صلاحية كونه مقولا على كثيرين اما في الوجود او في التعقل او في الوهم لا المقولية بالفعل
قوله فانها من حيث هي جواهر كلية مقولة بالقياس الى الجزئيات قد تقدم ان الصورة الجوهرية لو وجدت
في العقل وانما حدث من حيث هي موجودة فيه كانت ممتنعة الوجود في الخارج فلا يتصور توقفها في الوجود الخارجي
على وجود الاشخاص ولا لزم من احتياجها في المقولية على الاشخاص توقف وجوده على وجود الاشخاص كيف
والمعتبر فيه صلاحية المقولية فلا يكون وجودها في الذهن مستلزما لوجود الاشخاص لا في وجود الخارج ولا في الذهن
فضلا عن توقفه عليه نعم ان قيل لو وجد الطبايع في الخارج كانت الجواهر الشخصية متوقفة في وجودها على وجود
الطبايع الجوهرية وذلك عكس ما ادعى الشارح بل ان مدعى الشارح توقف الجواهر الكلية في وجودها على وجود
الجواهر الشخصية قوله فان وجودها من حيث هي كلية مقولة بوجه من الوجوه على ما موصوفا بها يعني
ان الامور الكلية من حيث هي كلية لا بد ان يكون مقولا قولا ذاتيا او عرضيا على كثير هي موضوعاتها المحمولة
هي عليها قوله والعرض لا يكون جنسا للانواع المحصلة وذلك لان الجنس بل الذاتي مطلقا متحد
في الوجود مع الماهية التي هو ذاتي لها على ما سبق تحقيقه والامر العرضي ان المعدوم في الخارج يستحيل اتحاده في الوجود
بالعرض مع الماهية المحصلة في الوجود في الخارج فاندفع ما توهم من ان الاستغناء والعلية مع كونه عرضيا
جاز ان يكون جنسا للامر المحصل لان الاجناس والفصول امور اعتبارية قوله مشتركة بين الافراد
المندرجة تحتها تلك الماهية التي عرضت لها عليتها للاستغناء وتلك الامور هي الجواهر المخصوصة المندرجة تحت
الجوهر المطلق فلو كان هذا المفهوم الذي فرضناه انه معنى الجوهرية اعني مفهوم الماهية التي عرضت لها
العلية جنسا لتلك الامور لما جاز افتراقها بتمام الماهية على معنى ان لا يكون بين ماهياتها ذاتي مشترك
اصلا لكنه جائز لما ذكره قوله فلان المجموع كاستحالة على العدد عددين اي مجموع من الثلثة عددين وكذا المجموع
كل اثنين منها عددين ايضا فلا يكون شيء منها جنسا للامر المحصل قوله وفيه نظر اذ لما جاز ان يشترك
الامور المختلفة بتمام الماهية في لازم واحد جاز اشتراك الامور المشاركة في الذاتي فيه اي في لازم واحد
ح جاز ان يكون تلك الامور المندرجة تحت مفهوم الماهية التي

عرضت

عرضت لها العلية مشاركة في ذاتي هو علة الاستغناء في الكل ويكون ذلك الذاتي هو معنى الجوهر وعروض
العلية فلا يتم بان الجوهر ليس بجنس بل غاية ما يلزم منه على الاحتمال وقد يورد هذا البطلان بوجه دون هي ان حاصل
هذا الدليل ان لا يكون مفهوم المستغني عن الموضوع جنسا للجواهر ولا يلزم ان لا يكون الجوهر جنسا لها
لجواز ان يكون هذا المفهوم عرضيا للجواهر لا حدا لها ولا يلزم من ذلك حسبه الرسم لان [illegible]
خاصة المرسوم تلك الاشياء الا ان الوصف لا يكون مقوما للجوهر لا يكون جوهره محمولا عليه مواطاة واما كونه
جوهرا فغير محمول عليه فقد مر الكلام فيه قوله اذ المراد بقولهم الجوهر جنس ان الجوهر للانواع لا للفصول لم يرد
بالانواع ما يكون انواعا اضافية فان كون الشيء جنسا لانواعه مما لا خلاف فيه بل اراد بالانواع الحقائق
المحصلة النوعية من الموجودات الجوهرية كالانسان والفرس والبقر واجناس تلك الحقائق المندرجة تحت الجوهر
كالحيوان والجسم النامي والجسم ولا يخفى انه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا للكل بالتفريق عليه
فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما مر في موضعه فكيف يدعي كون الجوهر
جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم النسبة قوله بل يدل على ان النسبة الى ما هو فيه اي بل
الوصف يدل على ان ماهيته لها نسبة بالعرض في الحلول الى ما هو فيه اعني الموضوع وعلى ان ماهيته ذات نسبة مخصوصة
السبب وهذا اعني ما ذكر من مدلول العرض امر عارض للحقائق المندرجة تحت العرض وانما خص اكثر الاعراض
من الكيفيات والكميات والاوضاع بالذكر مع ان الكل يساوي جميعها لان عروض المعنى الذي هو مدلول العرض
للاعراض اظهر بخلاف ساير الاعراض النسبية وانت تعلم ان ترك ذكر الاوضاع انسب بادعاء الظهور
واعترض عليهم انه انما يتم ان لو كان قولهم الموجود في موضوع حدا حقيقيا للعرض وذلك غير معلوم
لجواز ان يكون رسما له على قياس الجوهر وح جاز ان يكون حقيقة العرض جنسا للاكثر من الاعراض
لو سلم كونه حدا له كنه ان يقال لا نم ان ماهية تلك الاعراض يتعقل مداركه كنهها ما يقومه مع عدم اشتمالها
على هذا المعنى لجواز ان يكون ما يتصل منها في ادراكنا حقايقها والعناية في امثال ذلك لا يفيد قوله ولما
كان الجوهر والعرض من المحمولات بالمواطاة كانا امرين عقليين لا امرين معقولين من المعقولات لان الامر الحقيقي لا يكون محمولا
اصلا قوله فلو ثبت كونهما زايدين على ماهيتها يلزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الخارج
امر محقق زايد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر زايد على ذاته هو العرضية قوله ولما كان الاول
يمنع كونهما محمولين بالمواطاة وكونهما لذلك امرين معقولين وانت خبير بان كونهما متعقلين زايدين على
ماهيته ما تنبهان عليه لا يستلزم كونهما من المعقولات الثانية فان الابيض مثلا معقول محمول زايد على ماهية
ما حمل هو عليه مع ان البياض موجود خارجي فلا بد ان يضم اليه ما ذكر من ان الجوهر والعرضية نسب امرين
متاصلين في الوجود فان قلت مفهوم الابيض ايضا

معقول ثان وان كان البياض موجودا خارجيا قلت اذا حكم على المحمولات بانها من المعقولات الثانية اريد
ان مبادئها اي منها من العوارض العقلية التي لا مطابق لها في الخارج ولولا ذلك لكانت المحمولات الخارجية
باسرها من المعقولات الثانية فيكون الاسود كالممكن معقولا ثانيا وانه باطل قطعا قوله ثم قال الشيخ
المعقول المشترك الى ان هذا المصنف اشارة الى الاستدلال بوجه ثالث وهو المعقول من الجوهر انه الموجود
لا في موضوع ام عارض لماهيات الجواهر ومرجعه الى ما تقدم من انه اذا قيل للشيء انه جوهر كان هناك
ثلثة امور وان المعقول من العرض اعني الموجود في الموضوع ام عارض لحقايق الاعراض ومرجعه الى ما ذكره
الشارح من ان الحق ان العرض ليس بجنس للاعراض الى قوله لما بين ان الجوهر من المعقولات الثانية يعني
ان مفهومه الذي هو ماهية الكلية من المعقولات الثانية كالممكن وان كان ما صدق عليه هذا المفهوم حقائق
موجودة في الكلام في معاني احكام تلك الحقائق وحاصل ما ذكره انه ان اعتبر في التضاد والتوارد على المحل
كان بين الصور النارية والمائية والارضية والهوائية تضاد حقيقي او مشهوري لتواردها على الهيولى
الواحدة وان اعتبر فيه التوارد على موضوع واحد كما هو المشهور لم يتصور في الجواهر تضاد اصلا وما توهمه بعضهم
من ان الغذاء ضد للجوهر فاذا حلول الغذاء اخس الاجسام بانه مما لا يلتفت اليه قوله فيمتنع ان يحل المثلان
فيه اي يجتمعا في محل واحد لا يقال ما ذكره من استلزام حلولها في محل واحد رفع الاثنينية عنهما لو تم لدل
على امتناع حلولها فيه سواء اجتمعا او تعاقبا لانا نقول اذا لم يجتمعا جاز ان يكون للحال في واحد
الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الآخر عوارض اخرى فلا يكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة
واحدة فيجوز امتناع رفعهما بحسب العوارض بخلاف ما اذا اجتمعا ادمهما تدعى نسبة اتحاد نسبتهما اليها
وقد منع هذه الدعوى بان الحركة والسواد حالان في الجسم مع ان السرعة حالة في الحركة دون السواد
فليس نسبة العوارض الى الحالين نسبة واحدة فلم لا يكون في المثلين كذلك ويمكن ان يجاب بان حلول
عارض في احد المثلين متوقف على امتيازه عن الآخر فكيف يتم به واما العوارض التي له الى المحل المثلين
دون غيرها فنسبتها اليهما على السواء فلا امتيازهما بها ايضا ثم قد يناقش بان اتحاد النسبة انما هو في العوارض
التي تعرض لهما من جهة المحل لكن جاز ان يكون لكل منهما عوارض من جهة اخرى يتمايزان بحسبها ولا يبعد
بالعوارض الامور التي له فيها ليلزم الدور في امتيازهما بها بل الامور الخارجية التي لا يلزم فاهمها قوله
فذلك محال لانه يوجب ان لا يتميز الاثنان عن الواحد وذلك لانا اذا فرضنا ان القائم بمحلين عرضان
لم يكن هذين الوصفين في الاثنينية الا كحال الوصف الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل
الاثنان في الاثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية فاندفع ما قيل من ان اللازم امتياز
الاثنين عن الواحد انما يلزم ان لو كان الامتياز بالمحل

المتقوم

من

من جهة واحدة اما اذا كان لكل منهما او لاحدهما جهة غير المحل او يكون المحل مميزا لكل منهما بجهة اخرى فلا يلزم
ما ذكر فلا بد لنفي ذلك من دليل وايضا لو جاز حلول عرض واحد في محلين جاز حلول جسم واحد في مكانين
لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والثاني باطل وكذا المقدم قوله وقول ابي هاشم ان التاليف عرض واحد
قائم بجوهرين قال ابو هاشم ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما واحتج
على ذلك بانا نشاهد صعوبة التفكيك بين اجزاء الجسم المؤلف فلا بد هناك من رابطة بصعوبة التفكيك
وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما لكون
وجود الحال منهما موجبا لعسر الانفكاك بينهما ولا يجوز قيامه باكثر من جوهرين لانه لو قام بثلثة مثلا وعدم
واحد منهما بالعدم ذلك التاليف ضرورة انتفاء المحله وهو باطل ضرورة بقاء التاليف بين الباقيين فاذا
قسم من اوله الى آخره قام عنده بكل جزءين منها وزين منها تاليف واحد واجيب عنه بانه مبني على
تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يكون صعوبة الانفكاك الى الصانع المختار
لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفا قوله لان التاليف لم يقم بالمحلين من حيث هما
كلا ان التاليف لم يقم بكل واحد منهما كما زعمه ولا بواحد منهما فقط بل بالمجموع المركب من حيث هو
مجموع وليس ذلك من قيام العرض الواحد بل من قيام العرض الواحد بمحل واحد مركب من شيئين ولا امتناع
في جوازه قوله بيان ذلك ان التاليف امر عقلي عرض في العقل للجزئين من حيث هما صار المجتمعين اشار
الى ان التاليف ليس موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري عارض في العقل للموجودات الخارجية فلا يكون
عرضا خارجيا وما استدل به ابو هاشم على ذلك قد عرفت بطلانه ثم من كمعه عروض هذا الامر الاعتباري
الملزوم
الذي عبر عنه بالتاليف للجزئين في العقل بان العقل اذا لاحظهما مجتمعين في الخارج او في الذهن اعتبر لهما من
حيث هما كذلك بالاسم فهو في العقل عارض لمجموعهما لا لكل واحد منهما فلا يكون في الذهن عارضا لمحلين
حالا فيهما فاندفع ما قيل الشبهة بانه فيحمل عليه وكذا يتوقف التاليف على حصول الاجتماع لهما
فيتسلسل الكلام الى الاجتماع فان كان قائما بهما من حيث هما مجتمعان بذلك الاجتماع لزم تقدم الشيء
على نفسه او من حيث هما مجتمعان باجتماع آخر ننقل الكلام اليه ولزم التسلسل في اجتماعات بمنزلة
موجودة معاني الذهن وذلك محال فان البرهان العام على امتناع تسلسل هذا السلسلة من الامور الخارجية والذهنية
وان كان للاجتماع قائما بهما الا من حيث هما مجتمعان لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو الغلط والجواب
ان التاليف امر يتوقف اعتباره على ملاحظة الشيئين للاجتماع الكائن واما الاجتماع فلا يتوقف اعتباره
على ملاحظة اجتماع آخر بل على ملاحظة الشيئين معا فاذا لاحظهما العقل معا فرضا اعتبر اجتماعا قائما بهما لا بكل منهما
فلا يلزم لا قيام امر واحد في الذهن لمحلين لانا لا نسلم ان ملاحظتهما معا

اجتماع لهما في الزمن فيتوقف اعتبار الاجتماع على هذا الاجتماع ويتم الكلام لانا نقول اعتبار الاجتماع متوقف على هذا
الاجتماع لا على ملاحظة وهذا الاجتماع قائم بهما ايضا لا بكل منهما فلا محذور اصلا **قوله** والجواب والاخوة هذا
جواب عما يوهمه بعض العبارات من ان الاضافات المتفقة اعراض موجودة قائمة بمحلين وكان منشأ هذا
التوهم هو الاتفاق في الاسم ولذلك لم يقع لهم هذا التوهم في الاضافات المختلفة **قوله** واما الانقسام فتعين
يستلزم من الحال بين محل غشاء بعض سطح التين وفي بعضها في الطرفين بين من الى بين وحاصله ذلك
ان انقسام الحال ان كان الى اجزاء غير متباينة في الوضع فانه لا يستلزم انقسام المحل اصلا كالسواد المنقسم الى
الجنس والفصل فان انقسامه بهذا الاعتبار لا يقتضي انقسام الجسم اصلا وان كان انقسام الحال الى اجزاء متباينة
في الوضع اي اجزاء يصح ان يقال في كل منها انه هو غير صاحبه المسمى اجزاء مقدارية اقتضى انقسام المحل الى اجزاء
كذلك فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المتباينة في الوضع يوجب انقسام المحل الى اجزاء متباينة وكيف
وكل جزء من تلك الاجزاء انما الحال انما يعرض في جزء من تلك الاجزاء للمحل وان انقسام المحل الى اجزاء غير متباينة في
الوضع لا يوجب انقسام الحال فيه ايضا اصلا فان انقسام الجسم الى الاجزاء الوجودية لا يوجب انقسام السواد
الحال فيه فهذه احكام ثلثة لا شبهة فيها واما انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع فهل يستلزم انقسام الحال
فيه الى اجزاء الوجود فيه ام لا فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في
الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهذا خلاف المفروض
وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه
وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل هذا خلف وان وجد
في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل
وقال كما في الكتاب ان الحال في منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب انقسام
المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل
من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني والسند على ذلك بان الوحدة
حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله
وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محلها وليست منقسمة بانقسام محلها اذ لا يمكن ان يقال في
كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقسامها اذا لم يكن سريانيا
وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل لم يكن حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز
ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة
لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومع كون الوحدة

والسقط

والسقط والاضافات امور موجودة في الخارج **قوله** والا انحصر نوعه في شخصه اذ لو عليه بانا اذا فرضنا عرضا انحصر
نوعه في شخصه جاز انتقاله عن محله اذ لم يوجد فيه ما يوجب امتناع الانتقال اعني الاستناد والتشخص الى المحل مع ان
دعواه كلية **قوله** لانه في وجوده وتشخصه مكتنف بغير الموضوع وذلك لانه في وجوده مكتنف بوجوده وفي تشخصه
مكتنف بما حل فيه فيستغنى عن المحل فلا يكون حالا فيه **وقيل** الكف اي في تشخصه عن الموضوع لعفلي استغنائه
في وجوده عن الموضوع لان التشخص متفرع على الوجود لكن المستغني في الوجود عن الموضوع لا يكون عرضا وانت خبير
بان كل واحد من التقديرين يكفي اذ او في امتناع الاستناد وتشخص العرض الى ماهيته ومح ببطلان الدليل
على الدعوى الكلية وقد نقل عن الامام ان انتقال العرض من محل الى آخر لا يحتاج الى بيان اذ لا يمكن للعاقل ان يتخيله
فضلا عن ان يدعي وفيه **بحث** لان الاطراف اعني النقط والخطوط والسطوح يمتنع تخيلها مع كونها موجودة
عند الجمهور **قوله** يكون محتاجا الى موضوع متشخص لان الموضوع المبهم اي اراد بالمبهم مبهما بان يكون
مقيدا بعدم التعين في نفسه فظاهر انه لا يكون موجودا في الخارج فلا يكون مقيدا بوجود متشخص خارجي وان
اريد ما لا يكون مقيدا بالتعين في نفسه اعني المطلق المحمول عليه فقيل بانهم جوزوا تشخص الهيولى بالصورة
المطلقة يعني انها فاعلة لتشخصها فلم لا يجوز ان يكون فاعل تشخص العرض مطلق الموضوع ايضا وتحفظ المطلق
ههنا بتعاقب الاشخاص كما انحفظ به هناك وايضا لم لا يجوز ان يكون موضوعا متعددة كل واحد منها بذاته
يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدهما بزوال شخصه وحصل الآخر لحصول شخصه بقي تشخصه بالثاني ولم
ينعدم ولا يكون التشخص مبهما امرا مبهما بل كل واحد من التعينات فان اجيب عن هذا الاخير بلزوم
توارد علل مستقلة على معلول شخصي فله وجه دفع ولعله اريد بهذا الوجه ان التوارد ههنا ليس على سبيل الاجتماع
الذي هو المحال بل على سبيل التعاقب لكنك قد عرفت فيما سبق ان التعاقب ايضا ممتنع **قوله** فان الجسم لا
يحتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز لا شبهة في ان الجسم المتشخص قد يفارق مكانا ما الى آخر مع انه ذلك الموجود المتشخص
بعينه فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين قالوا ولا يحتاج فيهما ايضا الى
مطلق المكان بل هو في كونه متحيزا محتاجا الى مكان ما واعترض على هذا انا لا نسلم بأي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج
في وجوده ولا في تشخصه الى مطلق الحيز مع انه لا يتصور وجوده متشخصا الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور
وجوده الا في موضوع ما فان قلتم امتناع انفكاك الجسم عن الحيز انما هو لاحتياجه اليه في حال من احواله التي هي التحيز
لا لاحتياجه اليه في وجوده او تشخصه قلنا جاز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه
في عرضيته التي هي من لوازمه او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه والفرق المذكور تحكم مع ان ما ذكروه
من الدليل على ان الموضوع متشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز متشخص للجسم وما يرد عليه مشترك واقوال انهم ادعوا
ان الموضوع المعين متشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى مثل ذلك في

الجسم لما ذكرناه وجوابه ان دليلهم في الحيز منظور فيه لانهم يدعون ان الكثيف يغير الحال في وجوده وتشخصه والمستغني فيهما عن
المحل لا يحل فيه حلول الاعراض في محالها والصور في موادها منتسبين فيه بدعوى البداهة كما مر ان امثلة لا
يجري في حصول الاجسام في امكنتها **قوله** فان السرعة تحل اولا في الحركة وبتوسطها في الجسم الحركة يوصف
بالسرعة والبطوء والابتصور وصف الجسم بها كذلك فلعلها لا انها حالان فيهما لم يكن الامر على ذلك **قوله** فان
الاول يلزم ان يكون حصول كل واحد منهما في الآخر كحصول الآخر فيه اقول لفظ الآخر وقعت سهواً بدل
في لفظ الحيز كما لا يخفى **قوله** وان كان الثاني فهو ان يكون ذلك الغير هو الحال للاول وان لم يكن ح حلول
احدهما في الآخر اولى من العكس لانهما معا تابعان لذلك الثالث في الحصول في الحيز على ان اصل الكلام الى ذلك
الثالث فان عرضا ايضا فلزم التسلسل او الانتهاء الى محل جوهري هو متحيز بالذات فيكون جميع تلك الاعراض
تابعة له في التحيز لانها باسرها من حيث هو فيكون حالة فيه ويرد عليه ان الانتهاء الى محل جوهري لا ينافي حلول
بعضها في بعض لذلك المعنى لجواز ان يكون بعضها تابعا لذلك المحل في التحيز ومتبوعا للبعض الآخر فيه **قوله**
لانا نقول لا نم ان حلول الشيء عبارة عما ذكرتم بل نريد ان هذا التفسير يختل لان صفات الله تعالى سواء كانت
حقيقية او اضافية قائم بذاته تعالى حالة فيه مع انه لا يتصور هناك تبعية في التحيز لكنه تسامح في العبارة
بناء على ان الشهرة فلا يتجه عليه ان التعريف لا يمنع بل يبطل بخلله قال الامام وايضا ان جعلنا حقيقة
كون الشيء صفة لغيره حالة فيه عبارة عن حصول الصفة في الحيز تبعا لحصول محلها فيه وجب ان يكون حصول
الجوهر في الحيز حالا في الحيز تبعا لحصول المحل فيه وهو ح اما اولا فلان الحصول في الحيز اضافة ولا يعقل حصول
الاضافات في الحيز واما ثانيا فلانه يلزم كون حصول الجوهر في الحيز مسبوقا بحصوله في الحيز وهو ح وايضا يلزم التسلسل
في الحصولات **قوله** فيقول الجسم الطبيعي لفظ الجسم يطلق بالاشتراك على امرين احدهما الجسم التعليمي وهو الكمية
في الجهات الثلث وثانيهما الجسم الطبيعي وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ومعنى ذلك
انه جوهر يمكن ان يفرض فيه خط كيف اتفق ثم خط ثان مقاطع للاول على زوايا قوائم ثم خط ثالث مقاطع
لهما كذلك وانما اعتبر في تعريفه الفرض دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم يكن موجودة فيه كما في الكرة و
الاسطوانة والمخروط وان كانت موجودة كما في المربع مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت
مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى
يزول الجسمية بعدم الفرض بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض واما ما ذكره الامام من
انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد حاصلة فيه بالفعل اما وجوبا كما في الافلاك
او جوازا كما في العناصر وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة فما لا طائل تحته لان الامكان
داخل في الفرض فتفسيره بالامكان العام يوجب بوجود

لوجود الفرض واجبا وغير واجب وبعده مع امكانه وذلك امر كما ترى فاسد وايضا ليس في الافلاك ابعاد متقاطعة
على زوايا قائمة فضلا عن كونها واجبة واما بتقاطع محاورها فانما هو على زوايا حادة ومنفرجة لان البعد بين الاقطاب
ليس بمقدار ربع الفلك على ما تقرر في علم الهيئة فان قلت اريد بالابعاد الثلثة ابعاد ثلثة مطلقة كان التعريف
باللازم ضايعا وان اريد بها الابعاد المعينة اختل التعريف لانها من الخصوصيات العارضة والذكر السيد على المرام اللفظة
في الشفاء في مواضع عدة من الامكنة قلت اريد بالابعاد الثلثة مبهما ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا
قوايم واللام اشارة الى مطلق معنى الابعاد التي هي قسيم من مفهوم الابعاد الثلثة المذكورة فلا يكون صايعة
نعم يتجه ما ذكرتم على من وصف مبهما الابعاد الثلثة بالمتقاطعة على زوايا قوايم اعلم ان امكان فرض
الخطوط المتقاطعة على زوايا قائمة مشترك بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي وبناء الطبيعي على بانه جوهر وان السطح
يشارك كلا منهما في امكان فرض خطين متقاطعين على الزوايا القائمة وبناء عن التعليمي بامتناع خط
ثالث مقاطع لهما كذلك وعن الطبيعي لذلك وبانه ليس بجوهر فلا يكون هذه الثلثة في الابعاد احترازا عن خروجه
عن الحد بالجوهر بل هذا القيد انما اعتبر ليكون ما بعد الجوهر خاصة مطلقة للجسم مطلق فيكون التعريف بها
اتم ولا يخفى ان فرض الخطوط الموهومة يتناول المذاهب المختلفة التي في حقيقة الجسم الطبيعي بخلاف الامتدادات
الموجودة فلذلك عرفوه بالموهومية تحريرا لمحل النزاع **قوله** والجسم المفرد وجود الجسم الطبيعي بديهي يحكم
به العقل بمعاونة الاحساس بالاعراض القائمة به واذا عرف حقيقة الجسم المفرد عرف حقيقة الجسم المركب ايضا
لتركبه من الاجسام المفردة التي تحل اليها اما ابتداء واما بواسطة فلذلك اخذ الجسم المفرد مبحثا وبين
حقيقته كما ذا **قوله** ... قابل للانفصال فمنع ذلك لجواز تركب الاجسام كلها من الاجزاء التي لا تتجزى وهي
اجسام بسايط صغار جدا لا يقبل انفصالا خارجيا بل وهميا وكشف حقيقة في الكتاب هذا الكلام
مشروحا **قوله** فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه اجزاء
بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة فهي اجزاء لا
تتجزى فاما متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا فيه بالفعل او
بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه اجزاء بالفعل اصلا والا لكان شيء من الانقسام فيه حاصلا
بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما متناه وهو مذهب الحكماء واما غير متناه وهو
مذهب الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل
دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما
فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة
فقط كالخطوط الجوهرية متصلة في حدودها واما في جهتين فقط

بالعقل ح

وهو مذهب محمد الشهرستاني والامام مسلم ح

كسطح جوهرية كذلك واما مخلوط منها فقط او منها او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة علم بها البتة
احد يظهر ان الاحتمالات الاربعة التى ذكرها لا ينحصر فى المذاهب الاربعة لا يقال المراد انه اما ان يكون حصة
الانقسامات حاصلة فيه بالفعل او لا يكون شئ منها حاصلا بالفعل وعلى التقديرين اما ان يكون الانقسامات متناهية
او غير متناهية فيصح الحصر الاربعة فى تلك المذاهب كما قررته لانا نقول ح لا يكون ذلك التربيع حاصرا
اذ هناك قسم ثالث وهو ان يكون بعض الانقسامات حاصلا دون بعض وهو الذى يندرج فيه تلك الاحتمالات
الستة التى ليست مذهبا لاحد فان قلت قد ذهبت المعتزلة الى ان الجسم مركب من السطوح والسطوح
من الخطوط قلت تلك السطوح والخطوط عندهم مركبة من الجواهر الفردة فليست متصلة فى حد ذاتها
قالوا اذا تألف جوهران حصل خط وان تألف خطان فى جهة العرض حصل سطح واذا حصل سطحان فى
جهة العمق حصل جسم من ثمانية اجزاء ومنهم من قال اذا وضع خط على خطين متقاطعين فى جهة اوفى حصل جسم من
ستة اجزاء ومنهم من قال يحصل من اربعة اجزاء اذا تألف فى الجهات الثلث واما الاشعرى فقد ذهب الى ان
الجسم هو الجوهر المنقسم فاقل ما يتركب منه الجسم عنده جزآن فهذه المذاهب راجعة الى تركيب الجسم مما لا يتجزى اصلا
قوله وما كان بطلان المذهب الاول انما هو ببطلان الجزء الذى لا يتجزى اذ باطل الجزء الذى لا يتجزى واحتمال
وجوده مطلقا يبطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظاهر ومذهب الشهرستانى ايضا لادائه بالاخرة
الى الجزء الذى لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات المعقولة ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل
على امتناع تركبه مما ينقسم فى جهة واحدة فقط او فى جهتين وما يدل على استحالة وجود الجزء الذى لا يتجزى مطلقا يدل
على استحالة الخط والسطح الجوهريين والتعلق فى اثبات المذهب الذى اختاره المص ابطال الجزء الذى لا يتجزى فلذلك
ابتدأ به واعلم ان لهم فى ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات
لا بد ان يكون ما يحاذى منه جهة الفوق غير ما يحاذى منه جهة التحت وكذا ما يحاذى منه جهة اليمين غير ما يحاذى
منه جهة اليسار وكذلك ما يحاذى منه قدامه غير ما يحاذى منه خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما
فى الجهات الثلث لا يقال ما يحاذى منه هذه الجهات الست هو اطرافه اى رجحة منه فيلزم التعدد فى اطرافه
الحالة فيه لا فى ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة فى ذاته كان الانقسام
لازما والا فما حل فيه منه طرف الفوق مثلا غير ما حل فيه منه طرفه التحتانى والا لكان الاشارة الى احد طرفيه
عين الاشارة الى الآخر وهو مع ظهوره فلا ان يوجد فى ذاته شئ غير شئ فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل
يدل على استحالة الجزء الذى لا يتجزى وعلى استحالة الخط او السطح الجوهريين واستحالة وجود ما يمتنع ان يتركب
منها الاجسام الموجودة فى الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات
وغير قابلة للمكان والبعد به يحكم باختلاف الجهات فيما هو متحيز

متحيز بالذات وقابل للمكان فافهم وكن على بصيرة فى الامر والثانى من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
وهو ما ذكره من حجب الوسط بالطرفين عن التلاقى وهذا يدل ايضا على استحالة تركبه من خطوط او سطوح
جوهرية وعلى استحالة تركب الخط من النقط وتركب السطح من الخطوط وتركب الجسم التعليمى من السطوح بل يدل على ان
ما لا ينقسم اصلا لا يتركب منه ذو مقدار لا فى الخارج ولا فى الذهن وان ما ينقسم فى جهة واحدة فقط لا يتركب
منه فيهما ما ينقسم فى جهتين او فى جهات وان ما ينقسم فى جهتين فقط لا يتركب منه فيهما ما ينقسم فى الجهات
قوله اذا وقع جوهر بين جوهرين بحيث تلاقى الثلثة اى اعتبر التلاقى لان الكلام فى تركب الجسم من تلك الاجزاء اذ
التركيب الحقيقى انما يكون بالتلاقى وح يظهر حديث الحجب وعدمه وما قيل من انه يجوز ان يكون التلاقى
محالا وان لا يكون بد من وقوع الخلا بين تلك الاجزاء فجوابه ما ذكرنا على ان الاجزاء قابلة للحركة والانتقال
والا لما امكن الانتقال والحركة على الاجسام فلنفرض تحرك بعضها الى بعض بحيث تلاقى وسوق الكلام اه
قوله والثانى يوجب التداخل اى عدم الحجب يوجب ان يكون الوسط متداخلة بحيث لا امتياز فيه
قطعا فان فصل من ذلك الطرف شئ حال من الوسط لزم انقسام ذلك الطرف ايضا وان لم ينفصل لزم التداخل
وحيث لم الطرفان بعد تلاقيهما اما ان يتلاقيا بالتمام بحيث ينطبق احدهما على الآخر ويصير مقدارهما واحدا
لزم تداخلهما ايضا فلا يكون هناك طرف ولا وسط ولا يزيد حجم الثلثة على حجم واحد منها فلا يحصل من تأليف
امثال تلك الاجزاء وان كانت الوفا شئ ذو مقدار زايد على مقدار واحد منها فلا يتصور تركب الاجسام
المنقسمة فى الجهات الثلث من تلك الاجزاء على هذا الوجه واما ان يتلاقيا لا بالتمام فيلزم انقسامهما او انقسام
واحد منها واى صح انه لا فى جزء جزء ولا فان كان التلاقى بالتمام بعد التأليف زيادة فى الحجم لا فى الخارج
ولا فى الذهن الوهم وكذا اذا انضم اليهما ثالث ورابع لم يحصل حجم زايد اصلا وان كان التلاقى
لا بالتمام لزم الانقسام وخلاف قوله والاول يوجب الانقسام لحجب الوسط الطرفين
عن التماس يوجب انقسام الوسط لان ما يلاقى منه احد الطرفين غير ما يلاقى منه الطرف الآخر فيوجد
فى الوسط شيئان فينقسم وايضا لا يجوز ان يكون احد الطرفين ملاقيا بتمامه للوسط والا كان متداخلا
الوسط وهو يبطل فيلزم انقسام كل واحد من الطرفين ايضا لا يقال لزوم الانقسام مم لجواز تحقق المماسة
الحلول بالاطراف الحالة التى هى اعراض فانه محل بسيط لا ينقسم اصلا لانا نقول قد مر ان تلك الاطراف المختلفة
بالوضع لا بد ان يحل كل منهما فى شئ من ذلك البسيط غير ما حل فيه الآخر فيلزم انقسامه ولو بالفرض قوله
ولو فرضنا مركبا من ثلاثة اجزاء على التوالى يعنى لو فرضنا مركبا من اجزاء ولو ثلاثة كانت او خمسة او سبعة
او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزء على التبادل وفرضنا تحرك كل واحد منهما متوجها الى الآخر وحركة
على التساوى فى السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن

ان يكون ذلك الثاني بان يكون احد الجزئين ماسا بكله للطرف الآخر وماسا ببعضه على الوسط والآخر بالعكس بل لا بد ان يكون شيء
من الوسط مشغولا باحدهما وشيء آخر مشغولا بالآخر فيلزم انقسامه ثم لما كان تلك الاجزاء متساوية في الحجم وجب
ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الجميع بأسرها
مع كونها غير منقسمة وهذا خلف لا يقال غاية الحكم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل مع ما فرض معه من تركيب
المسافة من اجزاء وتردد من تحرك جزئين على التساوي فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء الا انا نقول قد ذكر فيما سبق انه
اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه كالاقطع وليس ايضا شيء من اجزائه سوى الجزء في الاتفاق نفسه فيتعين استحالة
ومن زعم ان الجزء الذي لا يتجزى لا يفيد وحده حركة مستديرة لا سيما وايضا جاز ان يعرض له تلك الحركة في ضمن جسم
قوله من اربعة اجزاء اي من اجزاء شفع **قوله** وموضع المحاذاة لا بد ان يكون بين الثاني والثالث اذ لا يمكن
ان يتحاذيا بان يكونا معا على الثاني او على الثالث والا لم ينفذ ولا بقيت الحركة لان احدهما قطع جزئين ووصل الى
ثالث والآخر قطع جزءا واحدا ووصل الى ثان فلا بد ان يتحاذيا على الثاني والثالث بان يكون بعض كل منهما على بعض من الثاني
وبعضه الآخر على بعض من الثالث فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الثاني والثالث **قوله** ونفرض ان الجزء القريب من
مركز الرحى اه توضيحه ان نفرض خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا محالة
فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزءا واحدا لكن مسافة فالجزء الذي يلي الابعد من الخط ان
تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافة ننقل الكلام الى الجزء الثالث والرابع
وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم
منها ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو ظاهر البطلان وان
سكن الذي يلي الابعد حين تحرك الجزء الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكك الرحى على شكل
دوائر يحيط بعضها ببعض وذلك ما فرض من الخطوط الملاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات كما لا يخفى **قوله**
وهذا التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى تتفكك على مثال الدوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض
ولا نشعر بذلك للطافة الازمنة التي يقع فيها التفكك **قوله** يعني ان الفرس السائر اذا فرضنا مثلا ان
فرسا سار حركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربعا من
الدور ومقداره زائد على مقدار الخمسين الالف فرسخ على القول بالجزء يلزم ان يكون للفرس سكنات بقدر زيادة
حركات الشمس عليها وكانه يكون حركاته مغمورة في تلك السكنات حتى ان يرى ساكنا فقط ولا اقل من ان يرى
ساكنا واولى متحركا لكنا لا نحس بسكونه اصلا ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة
صريحة لان ازمنة حركاته اقصر واقل لكثرة حركاته دون سكناته **قوله** ومنه انتفاء الدائرة يريد انه لو صح الجزء لا
امتنعت الدائرة وذلك لان الخط المركب من الاجزاء ان

ان

بعضها
ان يسع فعلها دائرة امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان ماله عرض على القول بالجزء ليس الا سطوحا انضم
بعض الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على الكل ايضا وان لم يسع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة
فاما ان يتلاقى ظواهر الاجزاء كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بتلك الدائرة
دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاول فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها الى ان تنطبق الدوائر المحيطة
بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يبلغ دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا
على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانفتاح
الجوانب الملاقية بغير الجوانب التي لم تلاق هكذا قرر الامام في الملخص وهو المراد بما ذكر في الشرح فعبر عن الدائرة
الصغيرة بالدائرة القطبية وعن الدائرة العظيمة بالدائرة المنطقية لكن العبارة قاصرة عن تمام المراد
وذلك لان الدائرة الحسية تشكل من محسوس ليست بدائرة حقيقية ايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون
ما يتعلق الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحساسة دركه اذ لو لم يكن كذلك لم يقو الحاسة على ادراكه فلم يكن عدم ادراكه
دالا على عدمه كما في الذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضرس في محيط الدائرة متجاوزا
في الصغر الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه **قوله** لانها طرف السطح الموجود وطرف
الموجود موجود وذلك بالقطع اي ان اردت بطرف الخط انقطاعه في جهة امتداده وانعدامه فيها فذلك امر عدمي لا وجود
له في الخارج وان اردت بطرف الخط معنى آخر فلا نسلم ان للخط طرفا بذلك المعنى فلا بد له من البيان وهذا الرد بعينه
وارد على دعوى كون الخط موجودا لانه طرف السطح الموجود ودعوى كون السطح موجودا لانه طرف الجسم الموجود
وقد اجيب عنه بان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك ان هناك يوجد شيء ممتد في جهتين
وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط
في امتداده يوجد هناك شيء لا امتداد له في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة وستبين ان شاء الله في مباحث الكم ان ابعد
على وجود هذه الاطراف دلالة واضحة اذا ثبت وجود الجسم التعليمي وقد يقال ان المتكلمين يسلمون من الحكماء وجود
النقطة وبنى عليه اثبات الجزء فلا حاجة الى الدلالة على وجود النقطة الا ان الاستدلال ح يكون جدليا لا برهانيا
قوله يلزم الخط وهو وجود وصولا يتجزى بالاستقلال على الجوهر الفرد وانما تركب الجسم فيه فلا يلزم ما ذكر من الاحتياج
الى دلالة اولى **قوله** والسطح حال في الخط من حيث انه لا ينقسم اه **قيل** ان البديهة تحكم بان الحال في
شيء سواء حل فيه من حيث ذاته او باعتبار وصف له لا بد ان يشغل حيزه بكل جزء سارية فيه او بعضه اذ
لولا ذلك لكان مباينا له مسمى انه فيه وانه عرض والسطح ليست بشاغلة لكل الخط ولا بد ان يكون شاغلا لجزء منه غير منقسم
او لو انقسم لم يكن النقطة شاغلة لكله اذا انقسمت بل لبعضه وهو خلاف المفروض وايضا ننقل الكلام الى ذلك البعض فلا بد من
الانتهاء الى جزء معين يشغله النقطة والا لم يكن شاغلة لكل الخط ولا لبعضه

فلا يكون حاله فيه وذلك لان المتبين ان كان مستقلا لذاته فهو النقطة والا احتاج الى محل آخر غير منقسم ولا بد من الانتهاء الى محل
مستقل غير منقسم وهما الجسم. قوله ولو ان الوحدة توصف بها امر منقسم كزيد مثلا فلا بد ان يكون صفة له قائمة
من حيث هو مجموع لا بجزء منه ذلك الجزء ولم يلزم من انقسام ذلك المجموع انقسام الوحدة لان الحالة والحال الوحدة فلم لا
يجوز ان يكون السطح حالة في مجموع الخط ساريا له من حيث هو مجموع غير سارية فيه وغير حالة في جزء معين منه
بالقياس الى محلها والفرق ان الوحدة صفة اعتبارية لا تحل فعالا ان [illegible] ادعاها كما لكم بان
الحال الخارجي لا بد ان يشغل بوجوده الخارجي كل المحل او بعضه بان الحال الذهني لا بد ان يشغل بوجوده الذهني كل المحل او
بعضه اي لا بد ان يعتبر العقل سعة المحل كله او بعضه والا لم يكن له حصة صح حالة فيه فلا جاز في الذهني شغل كل
المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي وح يندفع الشبهة عن وجود الاطراف ويكون السطح حالا في الخط غير
منقسم بانقسامه والخط حالا في السطح غير منقسم في العرض والسطح حالا في الجسم غير منقسم في العمق ولا يلزم من وجودها
وجود الجوهر الفرد ولا وجود خط وسطح جوهرين. قوله وذلك لانها موجودة غير قارة اما وجودها فلان البديهة
تشهد بان الحركة حالة موجودة للمتحرك واما كونها غير قارة فلذلك لانه اذا اعتبر العقل الحركة امتدادا منقسما الى
جزئين مثلا حكم بان احدهما في ا ب من المسافة والآخر في ب آ ومنهما وما بينها اعني جزئي الحركة لا يجتمعان في الوجود
مطلقا. قوله فلا يكون الحركة في الحال موجودة اي يلزم ح ان لا يكون الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة
بتمامها فيه بل يكون الموجود فيه امر ونهاية [illegible] مع انا ننقل الكلام الى ذلك الجزء الموجود في الحال فان
ينقسم كانت الحركة الموجودة في الحال غير منقسمة وان انقسم لم يكن بتمامه موجودا فيه فننقل الكلام الى جزئه الموجود
فيه وهكذا فلا بد من الانتهاء الى ما لا ينقسم والا لم يكن الحركة موجودة في الحال. قوله لزم الجزء الذي لا يتجزى
وذلك لان المسافة هو الجسم اذا اعتبرنا الحال الذي قبل هذا الحال والحال الذي بعده ظهر تركب الجسم الذي
هو المسافة من اجزاء لا تتجزى. قوله قلنا لا نم ان الماضي من الحركة والمستقبل معدوم مطلقا اي لا نم
ان الماضي من الحركة والمستقبل منها معدوم مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا
فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا
المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان
فان قيل لا وجود للماضي والمستقبل من الزمان فكيف يوجد فيهما الحركة قلنا لا وجود لهما في الحال
ولا يلزم منه ان لا وجود لهما اصلا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال
او في الاستقبال والاخيران ظاهرا البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الشيء
ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل فلا يوجد فيهما الحركة قطعا لانا نقول
ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود قطعا واما الزمان

فهو

[Margin: ظلم الطعام — قلنا — [illegible]]

فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كالمكان موجود في نفسه وان لم يوجد في شيء من الامكنة
بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد
الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة ولا شيء من ابعاضها
في شيء مما هو حال فلا وجود للحركة ولا شيء من ابعاضها في شيء من الازمنة وذلك ظاهر البطلان وح يسقط الجواب المذكور ويدل الجواب ح
ان يقال ان اريد بالحال الزمان الحاضر الذي لا ينقسم خارجا وينقسم وهما فلم لا يجوز ان يوجد الحركة فيه وجود ما من المسافة
لا ينقسم خارجا وينقسم وهما وليس ذلك مطلوب الخصم وهو الجزء الذي لا يتجزى اصلا والا استلزم الحال وان اريد بالحال ما
لا ينقسم اصلا لم يلزم من عدم الحركة فيه ان لا يكون الحركة موجودة اصلا لجواز ان يكون موجودة في الحال بالمعنى الاول وهو
[illegible] بان الزمان اذا فرض له امتداد وينقسم وهما الى جزئين امتنع اجتماعهما لا استلزامه اجتماع جزئين من الحركة وقد عين
فيهما وقد عرفت بطلانه واعلم انا نعلم بالضرورة وجود الحركة في الزمان الحاضر وانها ليست بماضية ولا مستقبلة
ولا شك ان الحركة غير قارة الذات فلو كانت منقسمة لم يوجد بتمامها في الحال فالصواب في الجواب ان يقال
ان اردتم بالحركة ما هي بمعنى القطع فلا وجود لها في الخارج وان اردتم بها ما هي بمعنى التوسط فهي موجودة غير منقسمة
لكن عدم انقسامها لا يستلزم ثبوت الجزء لعدم انطباقها على المسافة فان قيل يلزم ان الحال التي لا ينقسم اي الحركة
بمعنى التوسط ما به للمتحرك في حد لا ينقسم من حدود المسافة فيوجد فيها شيء لا ينقسم وهو النقطة قلنا كان
يكون ذلك الحد سطحا او خطا فيعرض للمسافة فلا يلزم وجود جوهر في المسافة لا ينقسم. قوله ان الآن موجود
اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود. قوله قلنا لا نم بل الماضي والمستقبل غير موجودين في الحال فلا يلزم
من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا فان قيل اذا قررت الحجة الثانية هكذا لو لم يكن الآن اي الحاضر من الزمان موجودا لم يكن
الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما ايضا
سقط الجواب المذكور وان كان الجواب ما ذكرناه في الحجة الثانية من ان المراد بالزمان الحاضر والآن ما ذا [illegible] وقد
عرفت انت مثل ذلك كون الجواب الذي اشار اليه مردود او الجواب الحق هنا ايضا ان يقال الحركة الموجودة جوهر
لا ينقسم في المسافة كما مر. قوله ذكر حجة على امتناع تركب الحركة مما لا يتجزى وذلك لان امتناع تركبها من اجزاء
لا تتجزى يدل على امتناع تركب المسافة منها فكانه قال ليس وجود الحركة دليلا على وجود الجزء بل على انتفائه. قوله
بيان الملازمة ان الحركة لو كانت مركبة من اجزاء لا تتجزى فالمتحرك من ا الى ب ويدل ان الحركة كانت مركبة من اجزاء لا
كانت المسافة ايضا مركبة منها لانطباق الحركة على المسافة بحيث اذا فرض في احدهما جزء يفرض في الاخرى جزء بازائه
فالمتحرك من ا من اجزاء المسافة الى ب وآخر منها متصل بالاول اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الحيز الاول اي الجزء
الاول من المسافة وذلك باطل لانه لم يشرع بعد في الحركة واما ان يتصف بها حال كونه في الحركة الثاني منها وهو ايضا باطل
فلا يوجد للحركة اصلا [illegible] عن ذلك لا نتوقف [illegible] على معرفة

[Margin: [illegible]]

مركبة من

وهي ان القائلين بالاجزاء ذهبوا الى ان المسافة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزأ ولزمهم ان يقولوا بان الحركة بل الزمان ايضا
اجزاء لا تتجزأ فكل جزء من الحركة انما يقع في جزء من المسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزء لا يتجزأ في جزء من المسافة لا تتجزأ
ومن آنيه دفعة ولذلك فسروا الحركة بالكون الاول في المكان الثاني بعد كونه في المكان الاول فان الكون الثاني
الحصول في المكان دفعي آني فالحركة من ابتداء المسافة كحركة مثلا الى انتهائها لا يكون حركة واحدة بالفعل عندهم
بل هي حركات متعاقبة والجسم اذا تحرك لم يكن حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة فيه بالفعل فلا يكون
للحركة الواحدة عندهم مبدأ ووسط ومنتهى من المسافة فلا يكون لها من المسافة الا مبدأ ومنتهى واذا عرفت
المقدمة فلنرجع ان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في مبدأ المسافة ولكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في
المنتهى لان حقيقة الحركة عندهم هي كونه الاول في مكان الثاني فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة وينقطع تلك
الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف به بالحركة في الآن الاول ويوصف ايضا
بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة من الاجزاء ان لا يكون موجودا اصلا **قوله** فانه يمكن ان يوجد آحاد
متناهية من تلك الاجزاء وذلك لان الجسم لما كان فيه كثرة غير متناهية ولا شك ان الكثرة من الآحاد وفي الجسم آحاد
غير متناهية فيمكن ان يوجد من تلك الآحاد آحاد متناهية لا يقال ان اردت بالآحاد ما لا يكون منقسما بالفعل
اصلا فوجودها في الكثرة ممنوع وان اردت ما لا ينقسم من حيث انها آحاد جاز ان يكون كل واحد من تلك الآحاد
المتناهية مركبا بالفعل من اجزاء غير متناهية فيكون الجسم المركب من تلك الآحاد المتناهية مشتملا على اجزاء غير متناهية
فلا يتم نقضا على ما ادعوه لانا نقول من وجد كثرة وجد فيها ما هو واحد في نفسه فان الواحد الذي يشتمل
على اجزاء بالفعل هو بالحقيقة كثرة قد فرضت وحدتها باعتبار فلو لم يوجد في الجسم ما هو واحد بالفعل في
نفسها لزم ان يكون فيه كثرات غير متناهية بلا آحاد وضعفه وانه بطلانه بديهي **قوله** والثاني يوجب تداخل
الاجزاء لانه اذا لم يزد الحجم بازدياد نظم الاجزاء وتأليفها فلا بد ان يكون تلك الاجزاء متداخلة منطبقا بعضها
بتمامه على بعض او والتداخل ممتنع لاستلزامه ان لا يحصل من تلك الاجزاء الجسم اذا كانت متناهية او غير متناهية اجسام
لها مقادير ممتدة في الجهات لا يقال انما يلزم ذلك اذا وجب التداخل اما اذا جاز التداخل وعدمه ايضا
ايضا فلا لانا نقول اذا جاز عدمه ايضا امكن ان يحصل نظم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات جسم يوصف
من اجزاء متناهية ايضا ولو جاز التداخل في الاجزاء لجاز ان يتداخل مقادير الاجسام باسرها في حجم خردلة
بل في جسم جزء او اصغر منها وذلك باطل بديهة فيلزم بطلان القول بان كل جسم مؤلف من اجزاء غير
متناهية وذلك بصدق السالبة الجزئية اعني قولنا ليس بعض الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية
وهو ذلك الجسم الذي جعلناه من الاجزاء الغير المتناهية فان قيل موضوع هذه السالبة جسم
مصنوع اعتبارك وموضوع تلك الموجبة هو الاجسام

قال م

اذ لا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء كل منها واحد في نفسه فلا يقسم بالفعل والا لم يكن واحدا [illegible]

الطبيعية الموجودة في الواقع فلا يتناقضان فلا يستلزم صدق هذه السالبة بطلان تلك الموجبة
قلت اذا وجد كثرة غير متناهية منضم بعضها الى بعض في الجهات الثلث فقد وجد بالضرورة كثرة متناهية
منضم بعضها الى بعض في تلك الجهات فالجسم المركب من الاجزاء المتناهية يكون موجودا في الواقع على ذلك
التقدير لكن نسبة المولف الى المولف كنسبة الآحاد الى الآحاد لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم
والتأليف اعترض على ذلك بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتأليف لا يستلزم كليا ان
يكون نسبة المولف الى المولف كنسبة الآحاد الى الآحاد اذ من اين يلزم ان يكون الازدياد بحسب الازدياد
مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب الصم التي يوجد في مقادير
الاعداد التي لا يوجد مثلها في الآحاد ولان نسبتها عددية قطعا لا يقال ان الآحاد التي هي الاجزاء
التي لا تتجزأ متساوية او متفاوتة لزم انقسام بعضها اذا كانت متساوية فلو كان انضمامها
هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كان نسبة مؤلف منها الى مؤلف آخر منها كنسبة الآحاد الى الآحاد
الى الآحاد قطعا بالضرورة لانا نقول تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص
المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة والجواب ان تلك الاجزاء
ما كانت نظمها وتأليف بعضها الى بعض موجبا للحجم المولف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها
والا لم يتصور حجم بانضمام بعضها الى بعض وقد ابطلناه واذا كان لها مقادير ولم يكن متفاوتة
كانت متساوية قطعا وكان نسبة المولف الى المولف كنسبة الآحاد الى الآحاد ونعم الخط **قوله** لما فرغ
من ابطال المذهب الثاني اشار الى ما يلزمه من المحالات وهو بالحقيقة بيان لبطلان هذا المذهب وقوله و
كان الاشارة الى ما يلزم اصحاب المذهب الاول مما يشهد الحس بكذبه بيان بالحقيقة ايضا لبطلان
المذهب الاول بوجوه اخر الا ان البطلان ليس لاجل تخلل السكنات كما سيأتي في مباحث الحركة
قوله فتعين الاول وهو باطل بالضرورة **قوله** واحتاج في زمان متناه الى ان يقطع انصافا
بلا نهاية فيجب ان لا يقطع المسافة ابدا وذلك قطع ما لا يتناهى في زمان متناه وقد بينا ان
كل واحد من الزمان المتناهي والحركة الواقعة فيه مركب عندهم من اجزاء غير متناهية كالمسافة المتناهية
وقطع مسافة متناهية المقدار غير متناهية الاجزاء في زمان متناهي المقدار غير متناهي الاجزاء بحركة
متناهية المقدار غير متناهية الاجزاء ليس بمحال عندهم معترفون بوقوعه **قوله** بارتكاب الطفرة وهي في
اللغة الوثبة يقال طفر يطفر طفرا والمراد بها ههنا انتقال الجسم من جزء من اجزاء المسافة الى جزء آخر منها
من غير ان يحاذي ما بينهما من اجزائها ويعبر عنها بترك محاذاة الاوساط ودفعا للالزام [illegible]
وردوا ايضا برهان التناسب بارتكاب التداخل المشهور

ومراده اذا قطع السريع جزءا وقطع البطيء اقل منه يلزم ان لا يكون [illegible]

قطع المسافة

انهم التزموا القطع دفعا لالزام امتناع لحوق السريع البطيء والتزموا التداخل دفعا لالزام امتناع
المتناهية في زمان متناه فان الاوان التي لا ينقسم اذا انداخل بعضها في بعض وصار حيزها واحدا لم يمتنع
قطع المسافة على قطع كل واحد منها اي قطعها في زمان متناه وهذا انسب بسياق الكلام الا ان الزام النقض
عاكان كافيا لدفع الالزامين جعل الشارح الزام التداخل راجعا برهان التناسب ثم ان استحالة الطفرة
بديهية واضحة واما استحالة التداخل فقد بينه عليهما بما تقدم قوله لا فرع من ابطال المذهب الاول والثاني
اراد ان يشير الى ابطال المذهب المنسوب الى ذيمقراطيس فقد يعلم فيما سبق ان البحث في هذا المقام هو الجسم
المفرد ولا يخفى عليك انه لا يتصور فيه مذهب ذيمقراطيس بل لما ثبت ان الجسم المفرد لا يجوز ان يتركب من الاجزاء التي
لا تتجزى وما في حكمها ثبت انه متصل واحد في نفسه وثبت ايضا انه قابل للقسمة الوهمية في الجهات الثلث والا
لكان من الاجزاء وما في حكمها وقد ظهر استحالته فان ادعى انه قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فيحتاج في ذلك الى دلالة
اولى لاحتمال ان يكون الاجسام التي هي متناهية من اجسام بسيطة في غاية الصغر والصلابة فلا يكون قابلة
للقسمة الانفكاكية التي توجب الانفصال لا بالقطع ولا بالكسر كما هو مذهبه فلا يكون الجسم المفرد قابلا للقسمة الانفكاكية
لانه عبارة عن كل واحد من تلك الاجسام الصغيرة الصلبة التي لا تقبل قطعا ولا كسرا مع كونها منقسمة وهما واما
اذا جعل البحث ههنا الاجسام البسيطة الطبائع اي التي لا تشتمل على اجسام مختلفة الحقائق كالماء والهواء والنار
مثلا كما فعله الامام في الملخص والمباحث المشرقية وبين انها ليست مركبة من الجواهر الافراد وما هو في حكمها
من الخطوط والسطوح الجوهرية التي لم يثبت انها متصلة واحدة في انفسها بل يحتاج الى ذلك الى ابطال مذهب
ذيمقراطيس فيها وبالجملة اذا ثبت استحالة الجزء ثبت ان في الاجسام ما هو متصل في حد ذاته لا منفصل بالفعل
في امتداده وهو الجسم المفرد لانا اذا اعتبرنا جسما متناهي المقدار فان لم يكن متالفا من اجسام كان جسما
مفردا متصلا في نفسه وان كان متالفا منها فلا بد ان ينتهي في التحليل الى اجسام مفردة والا لكان مركبا من
لا يتناهى فيلزم ان يكون مقدار غير متناهية فظهر ان البحث ان كان هو الجسم المفرد لزم من نفي الجزء ان
كل واحد منه متصل في حد ذاته وان كان هو الجسم البسيط الطبيعي لزم في كل واحد من افراده انه متصل
في حد ذاته فيكون جسما مفردا او هو مشتمل على ما هو متصل في حد ذاته وهو الجسم المفرد فنفي الجزء يستلزم ان
يكون الاجسام المفردة متصلة واحدة في حد ذاتها وقابلة الانقسام الوهمي واما قبولها للقسمة الانفكاكية
فيحتاج الى دلالة اولى قد ذكرها بقوله والقسمة بانواعها الخ وانما لم يجعل البحث ههنا مطلق الجسم لان منه ما هو
مركب من اجسام مختلفة الحقائق فلا يحمل كونه متصلا في نفسه بخلاف الجسم المفرد او البسيط بالمعنى المذكور
قوله وتقرير الجواب ان القسمة بانواعها اي الوهمية اراد بالوهمية ما هو بحسب فرض العقل كليا وبالجزئية
ما هو بحسب فرض الوهم جزئيا واما القسمة الواقعة بحسب اختلاف

سوا

اوي بين

سواء كانا قارين او متعاقبين متعاربين في ذات الموضوع كما في البلقة اذ غير قارين بل اضافيين كما في ما بين الماسين
مختلفين فقد تومهم ايهام من القسمة الانفكاكية التي توجب الانفصال في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون
مغايرا في الخارج لمحل البياض وكذا المماس او المحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير المماس او المحاذي
منه جسما آخر والحق انها لا توجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع
ضوء على نصفه او لاقاه جسم او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جسمين منفصلين في الواقع
في الخارج حتى اذا زالت عنه تلك الاعراض عاد الى حالته الاولى وصار متصلا واحدا وما ذكر من المغايرة
انما هي بالنظر الى الوضعين المختلفين واما اذا نظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا فهذه القسمة اعني القسمة
باختلاف الوضعين راجعة بالحقيقة الى القسمة الفرضية وذلك لان القسمة اما ان توجب انفصالا في الخارج
اولا فالاول هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والخرق بمعنى ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة
متصلة بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج المسماة بالقسمة الوضعية
المقابلة للقسمة الخارجية وربما يسمى ايضا قسمة وهمية وما ذكره الشارح منها اقسام للقسمة الفرضية والوهمية هذا
سعي وانا افرد الوهمية عن الفرضية بناء على اشتراط البيه واما افراد القسمة الواقعة باختلاف الوضعين عنهما فلان
اختلاف الوضعين سبب حامل للعقل والوهم على فرض الانقسام وتوهمه فيكون هناك ما هو الفرض والوهم
واما فصل هذه الاقسام منها الا ان اصحاب ذلك المذهب يجوزونها كلها ويمنعون الانفكاكية بقسميها فاشار
الى ان كل واحد من الاقسام موجب لامكان القسمة الانفكاكية قوله فيصح اذا بين المتباينين من الاتصال
الواقع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين لتدعي ههنا جواز الانفصال بين المتصلين واما جواز الاتصال
بين المنفصلين فزيادة مبالغة في ان احكام الامور المتساوية الطبائع متوافقة فصلا ذلك الحكم او وصلا
قوله فلا يستقيم هذا الجواب لابتنائه على تشابه البسائط في الطبع ولا يمكن ان يسلم من الخصم تشابهها و
بني الكلام عليه لانه يكون جدلا خارجا عن الحكمة ولا يمكن ايضا ان يقال ان لم يتشابه البسائط بتمامها فلا اقل
من ان يكون في مبادي الاجسام جزآن متشابهان لانا نقول حينئذ لا يوجد هناك وان تشابها في الطبع
والمقدار لا يكون نفيا والصالا بالامر هو منه اللطو وهو جواز الانفكاك على كل جسم متصل في نفسه بطل ان في ذاته لا ينفك اذا
كان البحث هو الجسم البسيط الذي لا يشتمل على اجسام مختلفة الحقائق لصح ان يكون افراده متخالفة بالطبع والا لم يكن بسيطا لكن
لانا نقول ان البحث ههنا هو الجسم البسيط بحسب الظاهر كالماء مثلا وهو مع كونها متوهم الحس لا يرجها
قوله اجيب بان الامتداد من حيث انه امتداد طبيعة محصلة نوعية فلا تختلف مقتضاها في
الافراد ورد عليه انا لا نسلم كون الامتداد الجسماني المشترك بين تلك البسائط طبيعة محصلة نوعية ثم لا يجوز ان يكون
عرضا لها او طبيعة جنسية مشتركة بينها ويجوز اختلاف مقتضاها

بسائط طبائعها الخ لا يكون مركبا من اقسام مختلفة الحقيقة الا الحس منهم

في افرادها وما ذكر في الشفاء من ان الجسمية المشتركة بين الاجسام باسرها طبيعة نوعية لان جسمية كل واحد من الافلاك
كان ذلك الاختلاف لان احدهما حار والاخر بارد وان احدهما لها طبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة عنصرية
الى غير ذلك ومنع كلها امور خارجة عن طبيعة الجسمية فان الجسمية امر موجود في الخارج الى تلك الطبيعة فالاختلاف
بين الجسميات انما بامور خارجة عنها منضافة اليها بحسب الخارج بخلاف المقدار مثلا فانه ليس شيئا محصلا
في نفسه فلم يتنوع بكونه خطا او سطحا اذ ليس المقدارية موجودا والخطية او السطحية موجودا آخر منضمة اليها
في الخارج بل الخطية بعينها هي المقدارية المحمولة عليه فالمقدار المطلق لا يوجد في نفسه بل ما لم يتحصل بفصول منوعة
لا يوجد وانما يتقرر فيما لا شيء عليها لا يجوز ان تكون جسمية الفلكية المنضمة في الخارج الى الطبيعة الفلكية مخالفة
في الحقيقة الجسمية العنصرية المنضمة الى الطبيعة العنصرية في الخارج ويكون مطلق الجسمية عرضا عاما او
طبيعة جنسية مشتركة بين الجسميات التي لا تخالف والحصار التخالف في الجسميات في تلك الامور الخارجة عنها
المنضافة اليها بحسب الخارج ثم لا بد له من دليل قوله واذا ثبت ان الجسم لا يكون مؤلفا من اجزاء بالفعل
غير متجزئة لما ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزأ اصلا وقال حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا منفصل
فيه بالفعل ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزأ وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات غير متناهية بمعنى انه
لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعم الشهرستاني والا لزم وجود الجزء
لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان يوجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن متصلة وانه ح
عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركب تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم في ان يحصل منها جسم غير متناهي
المقدار مع انه يجب مساواته لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قد قيل
معلومات الله تعالى وسبحانه غير متناهية مع وجودها بالتناهي في الخارج مع مطلقا عند المتكلم فليس معناه
عنده الا ان تأثير القوة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القوة يمكن
وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه قوله
ذهب طائفة من المتقدمين قد عرفت ان هناك جوهرا ممتدا في الجهات وان ذلك الجوهر امر متصل
في حد ذاته لا منفصل فيه في حد ذاته قائم بذاته غير حال في محل لا منفصل له في امتداد اصلا فذهب افلاطون
ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل الواحد في حد ذاته قائم بذاته غير حال في شيء آخر لكونه متحيزا لذاته وهو
الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل للطريان الاتصال والانفصال
عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث هو جوهر في ذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصورة النوعية
التي للانواع الاجسام يسمى هيولى وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته حال في جوهر آخر
يسمى بالهيولى وزيفوا ما احتج به على بيان ذلك ان الجوهر لو كان

لاجل هو

في نفسها

المتصل في حد ذاته لو كان قابلا بذاته لكان بعد الجسم الى جسمين اعدام الجسمية بالكلية وايجاد الجسمين
آخرين وذلك لان الجسم المتصل في ذاته اذا كان ذراعين مثلا فاذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك
جسمان كل واحد منهما ذراع فح لا يكون ذلك المتصل الواحد الذي كان ذراعين بلا منفصل باقيا
بذاته ضرورة ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه والا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلا في حد ذاته
فقد عدم ذلك المتصل بالكلية ووجد متصلان آخران من كتم العدم وبذلك يظهر بطلان ما توهمه الوهم
الاول من ان الجوهر المتصل في حد ذاته شيء بعينه موجود مع طريان الانفصال عليه فلا بد هناك من شيء مشترك
بين المتصل الاول وبين هذين المنفصلين فلا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين بلا يكون
الموجب اعداما بالكلية ايضا فيكون ذلك الباقي بعينه موجبا لارتباط القسمين بذلك الجسم المقسوم
ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا متعددا اكثر من ذلك المتعدد ان كان متصل
واحد فلا يكون ذلك الشيء في نفسه لا واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل يكون ذلك تابعا
لذلك الجوهر المتصل في حد ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده متصلا مع كونه متصلا واحدا
ومنفصلا مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا
مع المتعدد منفصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا اختصاصا ناعتا له فيكون جوهرا قطعا
فهذا الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل الواحد في ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى صورة
جسمية والجسم المطلق مركب منهما فالواو وانما عرفنا كون الجوهر المتصل في ذاته متحيزا بذاته حالا في غيره مطلقا في
في احواله واعلم ان الصورة الجسمية قد يسمى جسما لانها الجسم في بادي الرأي والنظر في
بوجودها ضروري كما مر الا ان حقيقتها وكونها متصلة في حد ذاتها لا منفصلة فيها انما يعلم بالبرهان على نحو
مر واما الهيولى الاولى فهي حقيقة ماهية وانية اما انها جوهر فلانها كالمشار اليه جوهر قائم بذاته لا متصل
بذاته ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد بل يستفيد هذه الاوصاف مما حل فيه وهي مع كل منهما وهو حقيقتها
وظاهر انه ذلك في غاية الخفاء واما الانية فلان الحجة على وجودها موقوف على ان الجسم المفرد الذي ثبت انه متصل
في حد ذاته قابل للانقسام بحسب الخارج وان لم يتم اثباته حفظ الفناء ووصول القسمة الوهمية وان كان ظاهرا
لكنه لا يفيد الا هيولى وهمية ويتوقف ايضا على ان تفرقه بالقسمة ليس اعداما له بالكلية وقد نوقش فيه لجواز
ان ينعدم فيه الاتصال الواحد وقد يوجد اتصالان اخران وبالعكس لا يكون هناك محل قابل لهما باقيا في
معها ودخول الفرق في ان الجسم عند انفصاله لا ينعدم بالكلية ممنوعة قوله ومن الانفصال القابل للابعاد
الثلاثة اراد بالانفصال هنا الجوهر المتصل في حد ذاته فانه يسمى في الاصطلاح اتصالا مبالغة لا المعنى الاضافي
المفهوم منه لغة ولا الوصف المتصل في ذاته اعني الجسم التعليمي اذ لا يكون شيء منهما

فيكون كل للمتصل الواحد حال
الانفصال وللمنفصل حال الانفصال
ح

جوابي الجوهر الذي هو الجسم الطبيعي قوله فاذا قسمناه استحال ان يبقى المادة على وحدتها بالضرورة اذ لو كان مادة
القسمين واحدة بالشخص لامكن ان يوجد واحد بالشخص في آن واحد في مكانين ومتصفا بصفتين متنافيتين
قوله لان كل حادث عندهم لابد له من مادة ويكون تلك المادة على ذلك التقدير ايضا حادثة فيحتاج الى مادة
ثالثة فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو المحال قوله وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لانهاية
لها اي لزم ان يكون في الجسم الواحد المتناهي المقدار مواد موجودة بالفعل لا نهاية عددها الى حد تنقف عنده كما في
في الانقسام فلابد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عند حد اذا وصل الانقسام
الى مرتبتها فيمتنع ما قد قيل من ان فالابقا هي من المواد انما يلزم اذ لو امكن وقوع جميع الانقسامات التي
لا يتناهى قوله ويمكن ان يقول الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها لا يعرضان للمادة لنفسها فاذن ثبت
من ان الهيولى لا يتصف في حد ذاتها بالوحدة والتعدد والاتصال والانفصال بل انما يتصف بها من الصورة
الحالة فيها وتجامع كلا من هذه الصفات وهي هي بعينها فليس شيء منها لازما للهيولى فان الجسم الواحد
قبل طريان الانفصال عليه متصف بوحدة هي لازمة للصورة الجسمية الحالة فيها وعارضة لها فاذا طرأ
الانفصال زالت الصورة دون الهيولى فانها هي بعينها بعد زوال تلك الوحدة ويتصف بالتعدد وهي هي
فذات المادة الموجودة في الاجسام قديمة والوحدة الطارية عليها في كل جسم منها حادثة فلا يلزم التسلسل
ولا وجود مواد غير متناهية ولا يخفى عليك انه لا يتجه على الشارح ح انما ينقل الكلام الى تلك المادة القديمة الموجودة
في الحال هي قابلة الانقسام اولا فان لم تكن قابلة للانقسام لزم المناقضة في كلامهم وان كانت
قابلة له وقبول الانقسام يقتضي ثبوت المادة لزم ان يكون للمادة مادة قوله بان الجسم متصل في نفسه
قابل للانفصال والاتصال فاذن فيه قوة الاتصال والانفصال يعني ان الجسم الذي ثبت انه متصل
في نفسه قد يكون متصلا واحدا كما اذا لم يطرأ عليه الانفصال وقد يكون منفصلا متعددا كما اذا طرأ عليه
الانفصال ثم انه بطريان الانفصال لا ينعدم بالكلية كما انه اذا جمع جسمان من نوع واحد كالماء وصار
متصلا واحدا لم ينعدما بالكلية ففي الجسم الواحد قبل انفصاله قوة قبول الانفصال كما ان في الجسمين
المذكورين قبل اتصالهما قوة قبول الاتصال وقوة الانفصال لا يمكن ان يكون للجوهر الواحد المتصل
في حد ذاته لامتناع اجتماعه مع الانفصال وكذا قوة الاتصال لا يمكن ان يكون للجوهرين المنفصلين لامتناع
بقائهما مع الاتصال فلابد ان يكون هناك امر آخر جامع للمتصل الواحد والمنفصلين وهو هو فكذلك الامر
فيه قوة قبول الاتصال والانفصال فقولنا الجامع فيه اشارة الى بعينه للمقبول واما القبول يعني الطريان والبقاء
الطرأ وعليه فاما هو للامتداد المتصل في ذاته ولولاه لم يتصور عروض الانقسام للهيولى وانما استدل
على الهيولى بقوة الانفصال دون عروضه بالفعل لانه يوهم

اختصاص

اختصاص وجود ما بالاجسام التي يعرض لها الانفصال بالفعل دون غيرها مما لا ينفصل فالوجه مانع من
الانفصال مقارن للجسمية لازم لها كما في الافلاك واما لفقدان الاسباب الموجبة للانفصال كما في الخاتم
الى ان يعرض لها قوله الاول انها مبنية على ان الجسم ايضا لا في نفسه حيث قال ان الجسم متصل في نفسه فلابد
ان يكون له في نفسه اتصال والا لم يصدق عليه انه متصل في نفسه قوله غير الاتصال الذي هو من
عوارض الكم اراد بالاتصال المعنى الاضافي الذي يتحقق في الكم المتصل بين اجزائه المفروضة فيه قوله وما
قيل من ان الشمعة يتبدل مقاديرها يعني ان الشمعة اذا توارد عليها اشكال مختلفة كالتدوير والتكعيب
مثلا يتبدل مقاديرها التي هي الكميات التابعة لها السارية فيها الممتدة في الجهات اذ لها مع التدوير
كمية مخصوصة لها امتداد في الجهات على وجه مخصوص ومع التكعيب كمية اخرى سارية فيها على وجه آخر
فقد تبدلت على الشمعة مقاديرها مع ان اتصالها الوحداني اللازم لتشخصها باق بحاله ما لم يطرأ
عليها انفصال فيكون لها اتصال في نفسها غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم قوله فالاتصال
ايضا يتبدل يعني ان الاتصال الذي توهمت انه للشمعة في نفسها ليس الا اتصال بعض اجزائها ببعض
وهذا الاتصال يتبدل بتبدل الاشكال قلنا ليس لها اتصال لا يتبدل بل الاتصال تكون به منفصلة في
نفسها لا انفصل فيها قوله هو الاتصال الذي يقابله الانفصال ولذلك قيل في الحجة لان الشيء لا يقبل
نفسه ولا ما يجامعه قوله لامر جوهري محض الوصف بكونه محضا اما مبالغة في كون الجسم جوهرا واما
اشارة الى انه ليس جوهرا يتركب من جوهر وعرض على ما هو ذلك ومثل السرير وانت خبير بان الاعتراض
الثالث هو بالحقيقة تفصيل وزيادة ايضاح للاعتراض الثاني قوله ولقائل ان يقول على الوجه الاول
الاتصال الذي هو من اجزاء الجسم هو امتداد واقول تحديدا انا فرضنا الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد
الثلاثة ومعنى انه متصل في حد ذاته لا منفصل فيه اصلا فذلك الجوهر بعينه تارة اتصالا وتارة امتدادا
مبالغة في كونه متصلا امتداد في نفسه كما اشرنا اليه وح معنى ان الجسم متصل في نفسه واندفع عنه المنع و
اما حدث الشمعة فجوابه ان هذا الاتصال والامتداد الوحداني الجوهري باق في الشمعة مع التقادير
سوار الاشكال اذا لم يطرأ عليها انفصال وليس فيها اجزاء بالفعل حتى يتصور اجتماعها وافتراقها
لا يقال بقاء الامتداد الوحداني بعينه في الشمعة ثم فان امتداده قد يكون بزواله ووجود امتداد آخر
اعظم او اصغر او مساو على قياس ما ذكره في التقادير المتبدلة في التخلخل والتكاثف الحقيقيين وقد يكون
بزواله ووجود امتداد بين آخرين وهذا الاول هو التوفيق فلم ان انتفاء التوفيق لا يستلزم بقاء الامتداد
لجواز ان يزول ويحصل مثله فيتوهم بقاؤه لانا نقول ان المدرك بحكم ببقاء شخصه الامتداد والجوهر
فيها بعينها ما لم يطرأ عليها انفصال على ما زعموا فان قلت

على ما عرف ان الجسم المؤلف

ان اللازم من نفي الجوهر الفرد انه متصل في نفسه لا منفصل فيه اصلا ولا جزء له بالفعل قطعا واما الشيعة فجوزوا ان يكون
مركبة من اجسام صغار متصلة تجتمع اذا دورت وتتفرق اذا طولت بل هي مركبة من اجزاء العناصر المتفرقة
وليس لكل منها واحد اما حقيقة بالجسم قلت هذه مسامحة في المثال لا احد يدعي لانهم ارادوا تصوير الوحدة
القادرة المطلقة على الاجسام المتفرقة بتبدل اشكالها مع بقاء هيولياتها المطلقة الوحدانية في هذا القسم
يعتمد فيه تبدل الاشكال فان قيل ربما يمنع امكان تبدل الاشكال في الاجسام الفلكية مع امكان
قبولها للقسمة الانفكاكية قلت هذا منع موجه يتعذر به اثبات الجسم الفلكي عن الكيفية السارية في الجسم
الطبيعي المنطبقة عليه في جميع جهاته كان مع امكان قبولها للقسمة الانفكاكية يتعذر به اثبات الهيولى
على حاله ولا يخلص عنها الا باثبات كون الجسمية طبيعة محصلة نوعية وقد عرفت ان الجوهر من المتصلين لا مساغ
بقائهما مع الاتصال فلا بد ان يكون هناك امر آخر جامع المتصل الواحد والمتصلين وهو هو قد كان الآن وجه
في قبول الاتصال والانفصال قبولها لجامع جهة القابل بعينه المقبول واما القبول بمعنى الطريان في الاتصاف المنفرد
عليه فاما هو للامتداد المتصل في ذاته ولولاه لم يتصور عروض الانقسام للهيولى واما المستدل على الهيولى
بقبول الانفصال دون عروضه بالفعل لئلا يتوهم اختصاص ذلك بالاجسام التي يعرض لها الانفصال
بالفعل دون غيرها مما لا ينفصل اما لوجود مانع من الانفصال مقارن لجسميته لازم لها كما في الافلاك
واما لفقدان الاسباب الموجبة للانفصال كما في العناصر الى له عنها قوله الاول انها مبنية على ان
للجسم اتصالا في نفسه حيث قال ان الجسم متصل في نفسه فلا بد ان يكون له في نفسه اتصال والا لم يصدق
عليه انه متصل في نفسه ذلك فانه قوله وعلى الوجه الثاني انا نختار ان للجسم اتصالا آخر اراد بالاتصال الامر
الجوهر المتصل في نفسه المسمى بالاتصال اصطلاحا ولا نسلم انه اتصال جوهري قوله بل الجسم مركب منه ومن شيء
لان للجسم فيه قوة الانفصال كمجموعها او تمحيناه في نوع للجسم قوله اجيب بان الوحدة والتعدد للامتداد
بالذات وللهيولى بالعرض اما الاول فلان الامتداد المتصل في ذاته يلزمه الوحدة بالقوة اذا لم يعرض
له انفصال ويلزمه التعدد اذا عرض له ذلك واما الثاني فلما عرفت من الهيولى يجب ان يكون باقية بعينها
حالتي الاتصال والانفصال لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية فوجب ان لا يكون في ذاتها واحدة
ولا كثيرة بل انما يتصف بهما تبعا للصورة الحالة فيها فاندفع ما يقال من ان لزوم الوحدة والتعدد للامتداد
بالذات وللهيولى بالعرض مجرد دعوى لا بينة معها قوله قلت الانفصال كما يكون مقابلا للاتصال
المقول على الامرين يكون مقابلا للاتصال الجوهري هو الامتداد اما مقابلته للاول فظ لانه عدمه واما
مقابلته للثاني فلاستلزامه عدمه كما عرفت واما كونه رافعا للامتداد بتمامه فيه ان يكون له ذلك الامتداد
فمبني على ثبوت الهيولى وان التفريق ليس اعداما للجسم بالكلية

قوله

قوله ورفع ذلك الامتداد عنها يستلزم حدوث امتداد بين آخرين فاذا قيل يجب ان يكون في الجسم امر موجود
يقبل الانفصال اريد ما يقبل الامتداد اي يبقى عند الانفصال فلا يرد ان الانفصال امر عدمي فلا يحتاج
الى قابل وجودي وربما يجاب عنه ايضا بان الانفصال عدم ملكة لا عدم محض فيحتاج الى قابل موجود
قوله لان المكان يختلف في الاجسام والشكل يتشابه اي المكان يختلف في الاجسام البسيطة
بحسب القرب والبعد من المركز والمحيط والشكل يتشابه فيها بحسب الاستدارة فالحكم بكون المكان
والشكل الطبيعيين عاما لجميع الاجسام وان لم يتشابه الاشكال الان في البسائط منها فكأنه قيل
ما اخبر من احوال الاجسام على الاطلاق وعند المحال لان احدهما يختلف في بسائطها التي
من اصلها والآخر يتشابه فيها فاذا عرفنا امكن ان يعرف بالمناسبة ما عداهما من المخلوط والمفرقة
قوله ولكل جسم سواء كان بسيطا او مركبا مكان طبيعي انما عمم الحكم فيهما لكون الدليل مشتركا بينهما جاريا
فيهما على السواء قوله ولم يعرض له من خارج تاثير غريب هذا احتراز بعينه لقوله خلي وطبعه لا شرط زائد
عليه فانه اذا عرض له من خارج تاثير غريب لم يكن مخلي مع طبعه قوله لم يكن له بد من مكان معين يطلبه
عند الخروج عنه على اقرب الطرق واستدل على ذلك بان الجسم اذا فرض خاليا عن جميع العوارض الخارجة
والتأثيرات الغريبة فاما ان يحصل في كل الامكنة او لا يحصل في شيء منها او يحصل في مكان معين
والاولان محالان بالبديهة فتعين الثالث فيكون ذلك المكان المعين هو المكان الطبيعي لان حصوله فيه لا بد
ان يستند الى علة لكونه ممكنا ولا يجوز ان يستند الى غير ذاته لان المقدر انتفاء التاثير الغريب فهو مستند
الى اقتضاء ذاته فلو فرض خروجه من ذلك المكان كان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلي
وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق وبما قررناه يندفع ما قيل من انه ان
اراد بالمعين واحدا منه المعينات بمعنى انه ان اتفق في هذا المكان سكن فيه وان اتفق في ذلك
المكان سكن فيه وهكذا في البواقي ما ذكره مسلم لكن لا يلزم منه كونه بحيث يطلبه عند الخروج عنه
ان اراد واحدا بعينه فهو ممنوع وهذا الفرض ايضا بان تاثير فاعله فيه ان كان تاثيرا غريبا فلا يلزم منه خلوه
عن كل تاثير غريب فيكون موجودا فحينئذ ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن تاثيرا غريبا
جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار وجوابه
ان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بالايجاب او بالاختيار وفرض في حد
ذاته خاليا عن جميع التاثيرات التي لا يكون لذاته سواء كانت من فاعله او من غيره
اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته كما مر فتاثير الفاعل في وجوده من جهة
فرض وجوده فلا يكون تاثيرا غريبا بخلاف ما يؤثر في حصوله في

مكان معين فانه تابع لموجب اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه ايضا وجوده هذا وقد نقض هذا الدليل بآحاد العناصر فانها
مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الحجر مثلا ربما يسقط [illegible] من مكان الى وربما يسقط في
آخر وسع وبان الدليل فيها واجيب بمنع الجريان فان الاجزاء البسيطة من العناصر اذا خليت
وطبعها اتصلت بكلها ولا تقع اجزاؤها موقوفة فيما دامت اجزاء موقوفة ولم تخل وطبعها واما النقض بالمركبات
الواقعة في امكنتها من اجزاء من مكان العنصر الغالب دون آخر منه فلا مدفع له ولا تجد بدا من تخصيص الدعوى بان
للجسم البسيط بعضى مكانا طبيعيا لان الدليل يعم البسيط والمركب فان قلت ذلك الدليل على تقرير
ان تحكمه يتراءى منه انه يقتضي فكيف يكون مع ذلك منقوضا قلت لعل الحكم فيه من حيث ان تخلية الجسم
عن التأثيرات الغريبة وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة نظرا الى
الاسباب التي تستند وجود الجسم اليها وتستحيل خلوه عنها بحسب نفس الامر فلا ينتفي الاستدلال الا على ان
للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على انه يكون له مكانا طبيعيا على تقدير الذي لا يطابق الواقع ويؤيد
ذلك ما ذكرنا من ان حصول الجسم في المكان المعين جاز ان يكون لانه بسبب حصوله في ذلك المكان كان حاصلا
في مكان آخر او موصوفا بصفة اخرى على التعاقب فاقتضى احدهما حصوله في ذلك المكان بلا استحقاق طبيعي
قوله حتى المحدد للجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان
هو السطح فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان لا يخلو عن وضع بالقياس الى ما تحويه من الاجسام
يكونا طبيعيين لان طبعه يقتضي حصوله في شيء منهما قوله يكون الثاني هو الطبيعي لا الاول لانه اقتضى
الثاني بطبعه وهرب عن الاول بطبعه لان اقتضاء الثاني هرب عن الاول قوله فمكانه مكان الغالب
ما ذكره في اقسام المركب انما هو بالنظر الى مقتضيه نفس التركيب اذا خلا عن معاوق او مع تعاوق العناصر عن افعالها
من الصور النوعية فان الصورة النوعية للمركب جاز ان يكون مقتضية لحصوله في مكان المغلوب فان
بعيد الكرب مثلا [illegible] مثلا ولا يرى ان ميل [illegible] ليس بتسفل اجزائه الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية
قوله فمكانه هو ما يقتضيه الغالب فيه بحسب ذلك الى تحت المكان وجهته فاذا اغلب فيه الماء و
والارض معا على العنصرين الآخرين فمكانه الطبيعي يكون وضعا على الفصل المشترك بينهما مثلا اذا غلبه وكذا
اذا غلب النار والهواء قوله ولم يتغلب احدها هذه الصفة اي لا مطلقا ولا بحسب جهة المكان فمكانه
هو الذي اتفق وجوده فيه قبل اتفاق وجوده فيه لا يقتضي طبعه بحسب مقتضيه بل يكون بحيث اذا خرج الى
آخر من امكنة اجزائه ثم خلي ثم بعد الى ذلك المكان لتساوي قبول اجزائه حتى في المكان الذي دفع
اليه وهكذا اذا دفع الى ثالث ورابع فلا يكون المكان الذي اتفق وجوده مكانا طبيعيا بالنسبة الى الذي
ذكره قوله اذ لو مال الى احد من تلك الامكنة المتساوية بنسبة

اليه لكان ذلك تخصيصا من غير مخصص فيبطل فيه نظر لجواز ان يتوقف على ذلك المركب صورة نوعية تقتضي ميله
الى واحد من تلك الامكنة فلا تخصيص من غير مخصص وجوابه ما قد عرفت من ان المذكور هو مقتضى نفس
التركيب مع قطع النظر عن مقتضيه الصور النوعية فانه امر خفي لا ينضبط اصلا قوله ان لكل جسم شكلا طبيعيا
على الوجه الذي ذكره فانه اذا خلي وطبعه ولم يعرض له تأثير غريب فلابد ان يكون متشكلا بشكل مخصوص
يستند الى اقتضاء طبعه اياه على قياس ما عرفت في المكان ويرد عليه ان تشكله يتوقف على تناهي ابعاده
ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للجسم بواسطة النسبة تستند الى ذاته لا يكون
عارضا له لذاته فان قلت هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود
المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم قلت وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان
من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو
والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء ولم يكن لازما له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما تستند الى ذاته
وهو ظاهر او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجه هذا الكلام من [illegible] وجود الشيء فلا يكون امرا
غريبا الصانع لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما المحدد
بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا قوله والشكل هيئة ما احاط به حد او حدود
من جهة الاحاطة الشكل من الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة كالسطح والجسم وحقيقته انه هيئة عارضة
للمقدار الذي يحيط به حد واحد اي طرف واحد كالدائرة والكرة او حدان كنصف الدائرة والكرة او
حدود كالمثلث من السطوح والاجسام من جهة الاحاطة وان اعتبر هذا القيد اعني الشكل نحو السواد والبياض
العارضين للمقادير المحاطة بحد او حدود والمراد بالاحاطة هو الاحاطة التامة ليخرج الزاوية عن تعريف الشكل
فانها على المذهب الاصح هيئة كيفية عارضة للمقدار من حيث انه محاط بحد او حدود احاطة غير تامة مثلا اذا
فرضنا سطحا مستويا محاطا بخطوط ثلثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هو الشكل واذا اعتبر فيها خطان
مثلا يلتقيان على نقطة واحدة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هو الزاوية ثم ان الشكل والزاوية لا يعرضان
للسطوح والاجسام لان اطراف الخطوط اعني النقط لا يتصور احاطتها بالخطوط اصلا قوله وتأثير الفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيه منع لجواز ان يكون جهات مختلفة واعتبارات متعددة بتعدد حيثيات
الفاعل الواحد بحسبها في المادة الواحدة امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من حيث انه واحد
لا يصدر عنه آثار متعددة واعترض ايضا بان هذا انما يتم اذا كان الفاعل واجبا واما اذا كان مختارا كما هو
مذهبه في المبدأ الاول تعالى فلا لانه يجوز ان يكون الصور النوعية فاعلة بالاختيار لكنها لزمت نمطا واحدا
في افعالها مع امكان ان تفعل باختيارها قال الامام [illegible]

ى الاحياء ان القوى والصور ملائكة فاعلة بالاختيار مطيعة لخالقها فيما امر به   يجب ان يكون كريا
والا لاختلف آثاره وذلك لان الشكل المضلع يختلف لان جانبا فيه سطح وآخر خط ونقطة واحدة ١٢
وفيه نظر قد يجاب عنه بان مراد المص من قوله والطبيعي هو الكرة ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لكنه
اكتفى في هذا التقييد بالشهرة وعدم انضباط اشكال المركبات من المعادن والحيوانات والنباتات
المكان موجود لانه مشار اليه بالاشارة الحسية عند العقلاء على وجه يقبله العقل فلا بد ان يكون
موجودا ذا وضع ضرورة ان المعدوم او المجرد لا يتصور فيه تلك الاشارة ولا يقدح في ذلك ان الاشارة الحسية
امتدادا وهميا وقد يقال ان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقطة ولا السطوح من الخطوط
بل متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم
في وسط السطح فلا يلزم ح عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وقوع
فيه او وهو المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه   ومقصد للمتحرك لان المكان مقصود بالحصول فيه فلا بد ان يكون
موجودا ذا وضع حال حصول المتحرك فيه لامتناع حصوله في معدوم او مجرد ولا يقبل الاشارة حسية بل يجب ان يكون
موجودا في حال الحركة اليه لانه مقصود له بالحصول فيه لا بالتحصيل بلا تخلف حالة بالحركة واما ما يكون مقصودا بالتحصيل
فيمتنع حصوله حال الحركة كالكيفية التي يتوجه اليه الجسم حال حركته في الكيف وما يقال من ان المتحرك انما يقصد
الذي احدث الحركة فيه والجهة التي توجه اليها واما ذكون قصد المكان فمشكل يحتاج الى برهان مردود بان مقصد
المتحرك للوصول الى الجهة وحصوله في المكان معا كالظهر من ان يخفى على من مسكه بيعهم قد يكون ذلك المكان موهوما
ان عم محيط بالبال فلا يشوبه يكون للحصول فيه مقصودا   وكلما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم ولا حالا فيه
لان الانتقال من الجزء او الحال بالا يتصور بل يكون الانتقال معه لا عنه ولا اليه وهذا اعنى الانتقال يعني
المكان واليه يستدل ايضا على كونه موجودا لان الانتقال من العدم الى العدم مستحيل قطعا   فهو اما
السطح الباطن للجسم الحاوي ولا شك ان الجسم بكليته حاصل في مكانه الحقيقي ما له فلا يكون المكان امرا لا ينقسم
اصلا كالنقطة مثلا لا لما مر لكون الجسم المنقسم في جهاته حاصلا في لا ينقسم ولا امرا ينقسم في جهة واحدة فقط كالخط
مثلا لامتناعه لكونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما ان يكون منقسما في جهتين فقط او في الجهات كلها وعلى الاول يكون
المكان سطحا ولا يجوز ان يكون جوهرا كما هي الية بل عرضا ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن لما عرف بل فيما يحويه
ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن حاويا له فالسطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي كما هو مذهب ارسطو وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات
مساويا للبعد القائم بالجسم من حيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته وذلك البعد الذي هو المكان اما
ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم على سبيل التوهم كما هو

مذهب

مذهب المتكلم وقد ظهر بطلانه بوجود المكان واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا مجردا فانه يلزم بالجسم
ولا يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام بانطباق بعضها على بعض هو بعد مجرد كما هو مذهب افلاطون و
ما حققنا تبين لك ان المكان على تقدير وجوده منحصر في السطح والبعد المذكورين كما ذكر وبطل ما قيل من انه
لا دليل على انحصاره فيهما اعلم ان العامة يطلقون لفظ المكان على ما يعتمد الجسم عليه ويمنعه عن النزول
فلذلك يجعلون الارض مكانا للحيوان ولا يجعلون الهواء المحيط مكانا له واذا وضع ترس على رأس قبة فمقدار
رعيهم لم يكن مكانا عندهم الا ذلك القدر الذي يمنعه من النزول قوله لحكومات اي انما فيما بين اطراف الاناء
ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فيما بين اطرافه هو البعد الخلاء المتحدد وفقطه
لا السطح الباطن كما لا يخفى قوله وايضا اذا توهمنا الخ اي اذا توهمنا ان الماء الذي في الاناء وجميعه
لم يدخل فيه بدله غيره كان فيما بين اطرافه الداخلة بعد ممتد في الجهات موجودا لانه محصور فيما بين اطرافه وقابل
للانقسام والمعدوم لا يكون محصورا ولا منقسما ورد عليه ان هذا الوهم يحط عند القائل بالسطح بجواز ان يلام
ما لا او اعلى كون المعدوم محصورا ومنقسما قوله وايضا كون الجسم في مكان ليس بسطحه بل بحجمه وكميته
فيقال ان اراد به ان الجسم بتمام حجمه وكميته حاصل في المكان لا بسطحه وحده فهو صحيح لكنه لا يلزم ان يكون
المكان بحجمه وكميته مساويا له كما زعمه فان السطح الذي هو المكان محيط به بكليته لا بسطحه وحده وان اراد به
ان الجسم بحجمه منطبق على المكان ساريا فيه كان مصادرة على المط وكذا قوله ولان المكان مساو للمتمكن ان اراد به
ان المتمكن مالئ له بحيث لا يكون شيء من المكان خاليا عنه ولا يكون شيء من المتمكن خارجا عن المكان فهو صحيح لكنه
لا يلزمه ان يكون بعدا وان اراد به مساواته اياه لكونه ذا اقطار ثلثة مساوية لاقطاره الثلثة
كان مصادرة قوله ولا يقولون الخ السطح يكون فارغا ويكون ممتليا بل عليه ان الامور العرفية لا يعول
في العقليات على انهم لا يسعون ان يقولوا ان البسيط الذي في داخله مملوء او فارغ وانت تعلم ان من الناس
اما موجه اذا جعلت تلك الامارات تذكرون دلائل قطعية على المط واما اذا اقتصر على كونها علامات
امارات مقتضية للظن به على ما ذكر في الكتاب وشرحه فلان لكل واحد منهما يظن بها كون المكان
بعدا مساويا للمتمكن كما لا يخفى فاذا احتملا وتعاضدت قربا او قوت جزما او ظنا قريبا منه قوله
وان كان الخ وليس هناك بعد الا بعد الجسم المحوي اذ الاطراف سعال وان كان البعد موجودا مع المتمكن
فان لم يكن له وجود غير وجود بعد المتمكن يلزم اى والاثنين لانه حينئذ يحل فيه بعد المتمكن كان موجودا
موجودا غير بعد بعد المتمكن وقد مر انتفى اليه وان كان له وجود غير وجود المتمكن يلزم تداخل البعدين
بحيث لا يتميز في الاشارة وهو ابطاح وما ذكر الشارح في ابطال الخلاء فوجهه لان المكان ليس موجودا
مع بعد المتمكن وموجودا من امتنع ولا حاجة اليه مع طول نزوم الخ



الاثنين على التقدير وكذا التطويل الذي ارتكبه في ابطال الاول راجع الى ذلك ويستغنى عنه بلزوم التداخل كما يشير
تغيير الجواب **قوله** مهولا اي انه واحد محض لا غير بعد ذلك اذ ان يكون ما بين حد بين الطرفين بعدين متغايرين
في الوجود متحدين في الاشارة فقط قال الامام في الملخص لم لا يمكن ان يشكل العقل في ان هذا البعد الموجود
من طرفي هذا الاناء بعد مع ان المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليشكك العقل في هذا السطح الانبساطي الواحد
في الحس بل هو واحد في الحقيقة او اشياء متعددة لا يتمايز الاحكم بان الموجود من طرفي هذا الاناء بعد ان
لانا لو قدرنا خروج الماء عنه وعدم دخول جسم آخر فيه يحكم العقل بوجود بعد من طرفي الاناء فلما دخل فيه الماء علمنا
انه اجتمع ذلك البعد مع بعد الماء الكائن باجتماع البعدين ولما لم يوجد مثل ذلك في الانسان الواحد لم يلزمنا
تجويز تعدده لانا نقول لا يلزم من انتفاء هذا الطريق الذي هو دليل معين انتفاء المدلول بل يبقى الاحتمال
بحاله **قوله** وبعد مجرد ملاقي للمادة بل مفارق عنها هذا البعد يسمى بعدا مجردا لانه وان كان حاملا للاعراض
الحسية لكنه غير مفارق للمادة مقارنة الابعاد الجسمية الحالة فيجب ان يكون جوهرا قائما بذاته وتوارد
الممكنات عليه مع بقائه بخلاف الابعاد الجسمية فانها اعراض حالة فيها فمكان المكان يعني البعد جوهر متوسط بين
العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية وبين الاجسام التي هي جواهر كثيفة **قوله** لامتناع التداخل
بين هذين البعدين اللاقيين للمادة فان تجويز هذا التداخل يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز
خردلة وانه سفسطة **قوله** بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به في الوضع والاشارة واعترض على ذلك
بانك لما جوزت تداخل الابعاد من حيث هي ابعاد فان دليل ذلك على ان الابعاد المادية مانعة من
التداخل والاستغراء لا يفيد كليا **قوله** فان الصور والاعراض لو لم تكن وفرض البعد مجردا موجودا لكان
ممتنعا من التداخل وذلك لان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم
والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهتين فقط
امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح
يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل
فيها مطلقا فانه بديهة العقل تحكم بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى مثله لا فادن باسرها ولو لم ينفذ
في احدهما شيء حال عن الآخر ولا يكونان معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم
اذا لاقى مثله في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو
بالمقدار الاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المادية والابعاد دون الهيولى والحسية
مستغنى الانتقال كذلك الصور الجسمية فان انقسامها لا فيها من المقدار لكنها مستلزمة للمقدار خارجا وذهنا
لامتناع تصورها بدون مقدار سار فيها ممتد في الجهات بخلاف الهيولى

تكلم؟

فانها

فانها يستلزم الصورة الجسمية والمقدار في الخارج دون الذهن فظهر امتناع التداخل في الابعاد مطلقا والدفع
ما قيل من ان امتناع التداخل بين البعد المجرد والمادي ليس ضروريا وكون البعدية هو السبب في الامتناع
ثم **قوله** يلزم ان يكون الطائر الواقف في الهواء اي اذا فرضنا ان طائرا في الهواء واقف بحذاء ادراك
انسان مثلا وان الهواء متحرك فاستكل ما ينسدل عليه سطح الهواء فلو كان السطح مكانه كان متحركا لبقاء
كونه في كل آن في مكان آخر **قوله** والحركة بالنسبة الى مكانه اي هو ساكن ومكانه متحرك لكن حركته
بالعرض بسبب الحلة الذي هو الهواء فلا يلزم ان يكون للمكان مكان آخر وانما يلزم ذلك ان لو كان متحركا بالذات
قوله يستدعي ان يكون كل جسم في مكان وذلك لان البعد المجرد مساو للابعاد الاجسام باسرها فهو بقدر
قطر الفلك الاعظم فكل بعد لجسم ينطبق على بعض من ذلك البعد المجرد وعلى القول بالسطح يلزم ان لا يكون للجسم المحيط بالاجسام مكان
واما حكم العقلاء بان لكل جسم له مكان فقد قيل عليه ان القائلين بالسطح من جملتهم ولم يحكموا بذلك فيجوز ان
المتبع هو ابن كمال او المعروف كما لو قول بحدود عنها واشتمال المكان بان كان هو البعد كان كل جزء من المتمكن
في جزء من مكانه فمكان الجزء جزء مكان الكل وان كان السطح لم يكن جزءا من اجزاء المتمكن في جزء من اجزاء المكان
اصلا بل اجزاء السطح سطح الظاهر فانها مكنه مركبه من اجزاء المكان الكل مع غيره فالجزء مكان الجزء ومكان
الكل **قوله** منهم من يحمل ان يكون هذا البعد شيئا فارغا لا مالي له اي قوله ومنهم اصحاب الخلاء اراد بالخلاء
المكان الخالي عما يشغله الجسم فان كان المكان بعدا مجردا موجودا فالخلو ان لا ينطبق عليه بعد متمكن فيه واذا
انطبق عليه كان ملاء لا خلاء وكذا الحال ان كان المكان بعدا موهوما الا ان انطباق مهما يكون
ومهما وان كان سطحا فخلوه ان لا يكون في داخل ذلك السطح متمكن داخل ذلك السطح متمكن وان كان
في داخله مالئا كان ملاء لا خلاء وبالجملة ان الخلاء هو المكان الخالي عن المتمكن فالقائلون بالسطح لم يجوزوا
ان يكون داخله خاليا عما يتمكن فيه والا كان المعدوم محصورا فيما بين اطرافه قابلا للانقسام وانه
محال بل ذهبوا الى ان سطوح الاجسام متلاقية متلازمة واما القائلون بالبعد الموجود فقد جوز بعضهم
خلوه عن الشاغل وكذا اتفق القائلون بالبعد الموهوم وعرف الخلاء على مذهبهم بكون الجسمين
بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما اصلا فالخلاء عندهم نفي محض محصور فيما بين الاجسام
فيكون باطلا لما تقدم من لزوم كون المعدوم محصورا منقسما واما الخلاء بمعنى النفي المحض فيما وراء الاجسام
فلا خلاف فيه الا ان الخلاء هناك ولا امتياز للخلاء الا بحسب الوهم في غير المحسوس وحكمه في غير مقبول فلا يتصور
هناك وكما يستدل بما نقل عن اهل الله **قوله** لانه لو صح خلوه عن شاغل اي خلو المكان عن الشاغل سواء
بعدا موجودا او موهوما فان الدليل المذكور بعينها قوله على بعد مقدمه حاصلها ان اختلاف الاجسام
الواقعة في السماء في الدنو والبعد وغلظها كالهواء والماء مثلا يوجب اختلاف

ان كون

معاوقتها ومعاوقتها للمتحرك فيها واختلاف المعاوقة والمعاوقة يوجب اختلاف حركته في السرعة والبطء اي
كثرة المعاوقة بازاء البطء وقلتها بازاء السرعة قوله فاذا تحرك الجسم فيه اي في ذلك الخلاء بقوة اي
بقوة محركة فيه سواء كانت تلك القوة طبيعية او قسرية او ارادية فان البرهان يتم بكل واحد منها اذا فرض
تساويها من جميع الوجوه في الحركات الثلث قوله والثاني مع ان قطعه تلك المسافة الخالية لا في زمان
بل في آن محال لان تلك المسافة منقسمة وقطعه لبعضها قبل قطعه لبعض آخر وانما احتيج الى بيان ما احتاج اليه لانه لو جاز ان تقع
الحركة في ذلك الخلاء في آن ووقع حركته في الملاء الاول في زمان لم يكن لهذا الزمان نسبة الى ذلك الآن اصلا
لعدم المجانسة كما لا نسبة بين الخط والنقطة فلم يتم الاستدلال لتوقفه على ثبوت نسبة بين ما وقع فيه حركة
الخلاء وما وقع في الملاء الاول ليفرض معاوقة الملاء الثاني بالقياس الى معاوقة الملاء الاول على تلك النسبة
قوله فتعين الاول وهو ان يقطع في زمان وما قيل من انا لا نسلم ان الحركة ممكنة في الخلاء فانا اذا
فرضنا خلاء خارجا عن العالم او داخل العالم يتصور فيه حركة قاطعة له لان كل حركة اينية لا بد ان يكون الى
جهة او عنها ولا تحدد للجهة هناك وايضا الحركة لا بد لها ان تقع على حد من السرعة والبطء ولا يتعين في
الخلاء للحركة حد منها فلا حركة فيه اصلا وايضا انما يلزم من الحركة في الخلاء الامن وجوده في نفسه فلا يلزم
استحالته فجوابه اما عن الاول فبان الكلام في الخلاء الذي فيما بين الاجسام لان الخلاء الذي وراء العالم
ان كان بمعنى النفي المحض والعدم الصرف فلا نزاع فيه ولا استحالة كما مر وان كان بمعنى البعد المجرد فان
لم يمكن ان يمكن فيه جسم فلا كلام فيه ايضا لانه كالعدم في انه ليس مكانا في الحقيقة وان امكن امكن ان يتحرك
فيه يتحرك بالقرون واما عن الثاني فبان المكان من حيث هو مكان يقبل ان يتحرك فيه الجسم بالقرون
فاذا فرض خاليا فان امتنع فيه وقوع الحركة لاستلزامه خلو الحركة عما يلزمها من حدود السرعة والبطء
كان هذا المحال لازما لخلو المكان فيكون الخلو محالا وهو المطلوب وان لم يمتنع سقط المنع واما عن الثالث
فبما مر من ان نحو هذا الاستلزام محالا فلا بد ان يكون بعض اوانه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها
مع بعض محالا وليس الاجتماع مما نحن بصدده وليس ايضا شيء من اواته سوى كون المكان خلاء محالا
بالضرورة فتعين ان يكون الخلاء محالا وهو قوله في خلاء نسبته معاوقة الى معاوقة الملاء الاول كنسبة زمان حركة
الخلاء الى زمان المعاوق الاول قيل عليه انا لا نسلم امكان وجود خلاء نسبة معاوقة الاول نسبة الزمانين
مطلق على اي وجه فرضت حتى النسبة المقدارية التي بين الزمانين بل لا بد من بيان الكلية من دليل واكثر
لا يفيد هاهنا قوله فيكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق وقد بان الانام في استحالته ما تمسك بجواز
كون النسبة بين المعاوقين بحيث لا يكون للمعاوقة القليلة اصلا فان الموثر اذا اضعف جدا جاز ان لا يوثر
كما في قطرات الواقعة في الحجر وان اثرت فيه القطرات

قوله

قوله فان الحركة في نفسها تستدعي زمانا لان الحركة من حيث هي هيئة انفعالية غير قارة فلا يتصور وقوعها
دفعة بل على سبيل التعاقب منطبقة على مسافة منقسمة وزمان الابدي ان الحركة في الخلاء المفروض وقعت في زمان
مع انه لا معاوقة هناك فذلك الزمان هو مقتضى الحركة من حيث هي ويجب ان يكون محفوظا في الملاء الاول
مع زيادة زمان لاجل المعاوقة ويكون الزمان الذي يقتضيه الحركة بنفسها محفوظا ايضا في الملاء الثاني
وينضم اليه من الزمان الذي زاد لاجل المعاوقة شيء آخر على قدر النسبة بين المعاوقين فاذا فرضنا ان زمان
الخلاء ساعة مثلا وزمان الملاء الاول عشر ساعات كان تسع ساعات منها بازاء المعاوقة وساعة واحدة
بازاء الحركة فيكون زمان الملاء الثاني الذي معاوقته عشر معاوقة الملاء الاول ساعة وعشر ساعة اعني تسعة اعشار ساعة
الا عشر اي زمان الملاء الثاني ساعتان الا عشر فلا يلزم خلف اصلا قوله لان الحركة يمتنع ان توجد الا على
حد ما من السرعة والبطء فهو مفهوم غير موجود وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا ان اراد بذلك ان
الحركة مفهومة اي لا بشرط شيء غير موجودة فهو مسلم وكونها غير بحيث لا يوجد الا على حد ما من السرعة والبطء
لا ينافي وجودها من حيث هي هي قدرا من الزمان وان اراد انها بشرط لا شيء غير موجودة فمسلم لكن لا يلزم من
ذلك ان يكون الحد من السرعة والبطء مدخل في اقتضاء الحركة من حيث هي هي قدرا من الزمان كيف
والدليل منقوض بان كل شيء فرض لا يخلو عن احد النقيضين بل لا بد له من لازم فذلك الشيء مجردا عن احدهما
او عن لازم غير موجود وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فيلزم ان يكون لاحد النقيضين او اللازم مدخل في
اقتضاء ذلك الشيء وهو باطل قطعا وقد يعبر عن هذا بعبارة اخرى فيقال لا يلزم من عدم انفكاك الحركة
في الوجود الخارجي عن السرعة والبطء ان يكون اقتضاؤها قدرا من الزمان بحسب السرعة والبطء لجواز
ان يتلازم امران في الوجود ويكون لكل منهما مقتضى نظرا الى ذاته بان يكون السرعة لنفسها كونها وكنه
بعض قدرا آخر من الزمان ودفع ذلك بان ليس المطلوب هاهنا ان للسرعة والبطء مدخلا في اقتضاء الحركة
للزمان بل ان الحركة لا يقتضي الزمان الا مع حد من السرعة والبطء لانها لا توجد في الخارج الا مع حد منهما
وما لم يوجد لم يقتض الزمان فاقتضاء الحركة للزمان مع الحد لا بالحد وهذا القدر كاف في تمام البرهان كما لا يخفى
وقد يقال ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها
زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في نصف
من ذلك الزمان ولا يشكل ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة
مطلقة واما التعيين للزمان فهو للحد المعين من السرعة والبطء قوله واختلاف السرعة والبطء في الحركة
الطبيعية والقسرية انما هو بحسب اختلاف المعاوقة فكل حركة لا بد ان يكون على قدر من السرعة والبطء الا انها لا محالة في
يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اي تقطع تلك المسافة

نصف ذلك الزمان او من ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاول وان كانت الحركة نفسانية اي
اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بان تجعل علامة حد منها
وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وتجويز ذلك لا ينافي
ما قد فرضناه في تصوير البرهان من ان الحركات المفروضة في الخلاء والملاء بين جاز ان يكون ارادية
وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان
الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها حتى يمكن اسناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها وكذلك القاسر
لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان الزيادة
الحادة فيها فلابد من امر او معاوق في المتحرك في ثابته والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة و
ذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام بحسب اختلاف
رقته وغلظه كالهواء والماء المتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوءا واما غير الخارج فهو المعاوق الداخلي
ولا يتصور في الحركة الطبيعية اذ لا يجوز ان يقتضي الطبيعة بذاتها شيئا ويقتضي ايضا ما يعوقها عنه بذاتها
بل في الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية تحتاج الى معاوق خارجي وتحديد القسرية تحتاج الى معاوق
داخلي ايضا فلذلك يستدل تارة بها على امتناع الخلاء او يستدل بالقسرية اوفي على ان الجسم القابل للحركة
القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل طبيعي   فلو لم يكن معاوقة لكانت الطبيعة او القاسر يقتضي
ان يتحرك على اسرع حدود وذلك لانهما يقتضيان الحصول في المكان الطبيعي او القسري ولا يقتضيان
الحركة الا لاجل مبدأ الحصول فلولا ان يكون هناك معاوق لاقتضتا حصول الحركة على حد لا يمكن حصولها
على اسرع منه وذلك بان يقع الحركة لا في زمان لان الواقعة في زمان لا يكون على اسرع الحدود ضرورة ان
الواقعة في بعض ذلك الزمان يكون اسرع فاذا فرضنا جسما يتحرك في خلاء لزم ان يكون حركته في
زمان لانه يقطع نصف المسافة قبل ان يقطع كلها وان لا يكون في زمان لانها حينئذ لا يكون على
حد من السرعة والبطوء لعدم المعاوق المعين لحد منها فلا يكون في زمان والا لكانت واقعة على
حد منها كما عرفت وبالجملة لو وقعت حركة طبيعية او قسرية في خلاء لزم ان يكون خالية عن حدود السرعة
والبطوء باسرها وان يكون لا في زمان وذلك محال فقد تبين ان ذلك القدر الذي اشرنا اليه كاف
في تجويز البرهان وتبين ايضا ان الحركة الارادية وان كانت كافية في تقرير اصل البرهان كي
هناك لكنه لا يكفي في تعميمه وتحريره بعد ابطال الشبهة باقتضاء الحركة قدرا من الزمان والجواب
عنها بانها لا توجد من السرعة والبطوء وهو لازم وكذا لا يكفي في تتميم البرهان اذا اجيب عنها بان
ما يقتضي اقتضاء الحركة بنفسها قدرا معينا من الزمان لا

الاحدم

لانسع

لا نسلم وقوعها اولا منه اذ لا يلزم من ان يكون الزمان لازما للمعاوقة للحركة الارادية لجواز ان يكون
للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لذلك الزمان فلذلك تراهم يقتصرون في الاستدلال على امتناع
الخلاء على الحركة الطبيعية والقسرية قوله ومن الدلائل الدالة على امتناع ان ما بين الاجسام
الغير المتلاقية يدل بصريحه على ان الكلام في الخلاء الواقع فيما بين الاجسام قوله لانه قابل للزيادة
والنقصان والمساواة واللامساواة كما قررناه اورد عليه في المشهور انك ان اردت انه قابل
لها في الخارج فهو ممنوع لانه فرع وجوده في الخارج وانه قابل لها في الوهم فمسلم فلا يجدي لتعامل الابل يعوض
ما وراء العالم اذ يمكن ان يعرض هناك بعد هو ذراع وبعد هو ذراعان الى غير ذلك فيكون قابلا
للزيادة والنقصان والمساواة فان اجيب بان البعد المفروض كان مشتركا والجواب ان
فيما بين الاجسام محصور بينها في الخارج وقابل للتقدير بحسب نفس الامر فلابد ان يكون موجودا واما
وراء العالم فلا حصر فلا تقدير فيه الا بمجرد الوهم ولا يقتضي وجودا خارجيا قوله بل يكون كما وذلك
كونه ممتدا في الجهات منطبق في كل امتداد على الحركة الواقعة فيه فيكون متصلا اتصال الحركة فيه فان كان كما
بالعرض اي جسما طبيعيا لم يكن خلاء وان كان بالذات اي جسما تعليميا كان مقدارا محتاجا الى
مادة بلاقيها بالحلول فيكون بعدا جسمانيا حالا في المادة فلا يكون هناك بعد موجود مجرد عن المادة
موهوما فضلا عن ان يكون خاليا عن المتمكن او الى مادة بلاقيها ما الانطباق على البعد الحال فيها فلا
مكانا خاليا عن المتمكن وانت خبير بان التقرير الاول انسب بكون كل واحد من القاعدة برهانية توجيه
محصلا لكنه ينافي القول بان المكان هو البعد المجرد قوله بل يستحيل في العقل حقايقها من غير ان
يلحقها شيء اعترض عليه بانه ان اراد انه يستحيل حقايقها في العقل انواعا حقيقية لا يقبل بعد ذلك تحصلا
نوعيا بل تحصلا شخصيا فهو ممنوع بانه لم لا يجوز ان يكون التباين بالذات وعدمه لا فرض فصلين نوعيين
الطبيعة المقدارية الممتدة في الجهات وان اراد استحالة حقايقها مطلق فذلك مما لا يضرنا لجواز ان
الاستحالة لحقايقها قوله لما كانت الجهة مناسبة للمكان ولهذا تسمى احدهما بالاخرى وذلك لانهما
فان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه كما مر والجهة مقصد للمتحرك
بالوصول اليها او القرب منها لانه يصدق قولنا ان الجسم تحرك الى جهة كذا فوصل اليها واقرب منها
وبذلك يستدل على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع لاستحالة وصول المتحرك وقربه بحركة الى معدوم او موجود
لا وضع له وقد يستدل على وجودها ايضا بكونها قابلة للاشارة الحسية ثم ان وضع الجهة في ماخذ الاشارة
وامتداد الحركة اذ لو كان وضعها خارجا عن ذلك لم يكن الاشارة والحركة اليها ولذلك فسر ان
الجهة مقصد للاشارة والحركة في كتب الاستنادية بل من منتهى الاشارة

والحركات المستقيمة قوله وجهة طرف الامتداد لا يقال ان ثبوت الطرف للامتداد يتوقف على تناهي الابعاد وهو لم
يثبت بعد ولو سلم فلا حاجة الى الاستدلال على عدم انقسامها لان الطرف غير منقسم لا محالة لانا نقول انا نثبت
الجهات مع قطع النظر عن تناهي الابعاد فنقول لا شك ان الاشارات تمتد منا في الاجسام ولا شك ان لها نهاية
وكذا الحركات المستقيمة لها منتهى فمنتهى الاشارات والحركات يجب ان يكون موجودا ذا وضع في امتداد ماخذ
ويجب ان يكون ما ضمنها طرف الامتداد لانه لا يجوز انقسامها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة لما ذكر
فاما ان لا يكون منقسما اصلا او يكون منقسما في امتداد آخر او في امتدادين فيكون نقطة او خطا او سطحا لا
جوهرية لاستحالة وجودها بل عرضية فيكون اطرافا للامتداد الجسمي فالجهة طرف الامتداد ما بالنسبة الى الامتداد
يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة وهذا هو المقصود مما ذكر في الشرح فتامل قوله
اجيب بان الحركة في الشيء المنقسم الخ حاصله ان هذا التقسيم اعني الحركة في الشيء ينافي ما سبق لجهة فان الجهة
هي ماخذ او اليه الحركة فلو فرض الحركة في الجهة كانت الجهة مسافة واتضح قوله وتقرير الجواب انا نقول
ان كل ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه لا بالتحصيل يكون موجودا يريد ان ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه
كالمكان او الحصول عنده وصولا بعيدا او قريبا كالجهة لا بد ان يكون موجودا حال الحركة واما ما قصد
تحصيله بالحركات فيجب ان لا يكون موجودا حال الحركة كما مرت اليه الاشارة وههنا بحث وهو ان
المكان مقصود بالحصول فيه قطعا مع ان الجسم اذا تحرك في الهواء فالمكان الذي يحصل فيه عند انتهاء
الحركة عند القائل بانه السطح لم يكن موجودا حال الحركة بل عند انتهائها كما ان البياض لم يكن موجودا حال الحركة بل
عند انتهائها والقصد الى الشيء بالحركة للحصول فيه لا يستلزم وجود ذلك الشيء الا حال الحصول فيه واما قبله فقد
يكون موجودا كالمكان عند القائل بالبعد وقد لا يكون كما في المثال المذكور عند القائل بالسطح فلم لا يجوز ان
يكون الحال في الجهة كذلك فلا يكون موجودا الا عند الوصول اليها او القرب منها دون حال الحركة اليها ثم
يجب حال الحركة اما وجود ذلك الشيء الذي قصد بها الحصول فيه او الوصول اليه او القرب منه واما وجود
محل يوجد هو فيه والاول بتقدير كونه مقصودا بالحركة على احد الانحاء المذكورة بالقرب وان ما وجد بعينه
فلا يجب ويمكن ان يجاب عن ذلك بان النزاع وقع في المكان والجهة في الجملة سواء كان حال الوصول او الحصول
او قبله قوله قسم سمت الراس بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وذلك ان المتوجه الى المشرق مثلا
يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار
قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان القائم اذا صار
منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان
بالطبع لا يتبدلان بالفرض لا يقال اذا وقف شخصان على طرفي قطر واحد

الارض فالجانب الذي يلي راس احدهما يلي قدم الآخر فما هو فوق بالقياس الى احدهما تحت بالقياس الى الآخر فهما
ايضا يتبدلان بالفرض نعم اذا فسر الفوق بما يلي السماء والتحت بما يلي المركز لم يتبدلا اصلا لانا نقول ان الفوق
هو ما يلي راس الانسان طبعا والتحت ما يلي قدم الانسان طبعا ومعنى ذلك ان لهما نسبة طبيعية الى تينك
الجهتين واذا القدم التحتاني من حيث ان راس الآخر لم يكن على النسبة الطبيعية فلا يتبدل فيهما اصلا قوله والجهات
المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد على ما عرفت ويمكن ان يفرض في جسم واحد امتدادات
غير متناهية سواء فرضت متقاطعة او غير متقاطعة قال الامام لما كانت الابعاد متناهية المقدار وجب
ان يكون للامتداد الخطي طرفان هما جهتان والامتداد الخطي اذا كان مربعا اطرافه اربعة هي الخطوط
المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كانت اطرافه التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا القياس اذا كان
مسدسا او غير ذلك والحال في الاجسام على قياس ما ذكر في السطوح فالمكعب له اطراف هي سطوح ستة
وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبر سطوحه فقط كانت جهاته ستا وان اعتبر معها الخطوط ايضا كانت
ثماني عشرة وان اعتبر معها النقط كانت جهاته ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة ولا للكرة وجهاتهما
بالقوة غير متناهية ورد عليه بان للدائرة لها طرف بالفعل هو المحيط المستدير المحيط بها وكذا الكرة طرف بالفعل هو
سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل منهما جهة واحدة بالفعل فان قلت هذا الكلام
بصريحه يدل على ان جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكر
سابقا وايضا يلزم ان يكون جميع جهاته متبدلة قلت لنا جهة مطلقة ومطلق الجهات فالجهات
المطلقة فهي منتهى الاشارات ومنتهى الحركات المستقيمة على ما ذكرناه فبالنظر الى الاول قيل ان جهة الفوق هي
محدب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارة الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثاني قيل هي مقعر فلك القمر لانه منتهى الحركة
المستقيمة والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا تعدت من فلك القمر كانت الى جهة الفوق وقطعا لكونها
اخذة من جهة التحت متوجهة الى ما يقابلها واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة لكل جسم
بل باعتبار انتهاء الاشارة والحركة بها وايضا هي واقعة بازاء الجهات المطلقة كما لا يخفى فتسمى باسمها
قوله فالحكم بان الجهات ست مشهور ليس بحق بسبب ان الاعراض عام وخاص اما العام فهو ان الانسان
يحيط به جوانب ستة عليها البدن ظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذي منه ابتداء الحركة
يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركته بالطبع ومنه الحالة سمي قداما
وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقعت
على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا وخصوا الفوق بما يلي ظهورها بالطبع والتحت بما يقابلها
ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها [illegible]

على ذلك الوجه واما الخاص فهو ان الجسم يمكن ان تفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم ولكل بعد منها
طرفان فيكون لكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض منها يتوقف على اعتبار الآخر ان التعين في
الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا
الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما الانسان باعتبار
ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاص على الاعتبار العامي مع زيادة ذه نظرا عن تعاطي الابعاد
في تعدد الجهات ولا شك ان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها وانت تعلم
ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت الجهات غير متناهية
لامكان ان تفرض في جهة جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية فظهر ان ذلك المشهور
اعني انحصار الجهات في الست مما كان خفيا قوله فصول الجهتان الواقعتان بالطبع اعني فوق ومستقل
لا بد لهما من تحدد بعينها وتحددها قد عرفت ان الجهات المطلقة تنقسم الى متبدلة بالفرض وهي غير متناهية
والطبيعية لا تتبدل وهي جهتان الفوق والتحت على الجهتين الطبيعيتين اعني الفوق والتحت واما انهما
طبيعيتان فلان الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى جهة الفوق كالنار والهواء وبعضها يتحرك
بالطبع الى جهة التحت كالماء والارض فلولا انهما جهتان متمايزتان بالطبع لما تصور ذلك بل هما جهتان
متقابلتان بالطبع لان الاجسام الطالبة لاحدهما هاربة عن الاخرى واما قال من تحدد بعينها وتحددها
ولم يقل بنوعها به لان جهة الفوق اعني السطح الاعلى من الفلك الاعظم وان كانت قائمة بالمحدد الا ان جهة
التحت اعني المركز ليست قائمة به وان كان تحدد المركز وتعيين وضعه بالمحدد ايضا فتعين المحدد لوضع الجهتين اعم
من ان يكون الجهة قائمة به اولا قوله والحد لا يتقوم بنفسه بل يعني ان الحد والطرف لا يتعين
ولا يتحدد بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير محددا وضعه ومعينه قوله يكون بالضرورة وضعها في ذلك
المحدد اي يكون تعيين وضعها في ذلك المحدد لما عرفت قوله ولا يجوز ان يكون وضعها في خلا اصلا
وجوده وايضا لا يتصور في الخلا الذي هو البعد المحض حدود موجودة متمايزة متقابلة بالطبع قوله ولا في
ملاء متشابه اي لا يوجد فيه امور متميزة الحقيقة ليكون بعضها جهة حقيقة وبعضها جهة اخرى مقابلة للاولى
وهو الجسم الذي لا يكون متناهيا لان التناهي يوجد فيه الحدود المختلفة الحقيقة كالسطوح والخطوط
والنقط واما تعرض للملاء المتشابه تنبيها على ان اثبات محدد الجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد
لانه لا يثبت وجود الجهات الطبيعية التي يشير اليها الناس فلا بد ان يتعين وضعها فتعين وضعها
اما ان يكون في جسم متناه او في جسم غير متناه اي ان جوزنا وجود جسم لا يتناهى لم يجز ان يتحدد به وضع
الجهات الطبيعية وان لم يكن الخلا محالا يتعين وضعها في الخلا بمعنى البعد او

ماساه

ماساه وفقدان الحدود والمحاله فيه لان الانتها والانقطاع من عوارض المادة كما قررت في الخلا
مع الآخر كان التعرض للخلا اشارة الى ان اثبات المحدد لا يتوقف على استحالة الخلا ايضا قوله لوجوب
كونه ذا وضع وذلك لان ما لا وضع له اصلا لا يتحدد ولا يتعين به وضع شيء آخر قوله وعلى التقديرين لا بد
من الجسم ولا بد ان يكون الجسم متناهيا ليوجد فيه حدود متباينة متخالفة الحقيقة قوله لان الجهتين
اللتين بالطبع لا بد وان يكونا طرفي الامتداد اي جهتا الفوق والتحت طرفا امتداد واحد متقابلان
كيف اذا كانت احديهما غاية القرب من الجسم كانت الاخرى غاية البعد عنه بان يقول ان التحت تقابل
الفوق مقابلة في الغاية لا يتصور مثلها بين احديهما وبين جهة اخرى بل المقابلة بينهما على وجه لا يمكن ان يتوهم
ما هو ابلغ فوجب ان يكون احديهما غاية البعد عن الاخرى بحيث لا يتصور هناك ما هو ابعد ولا شك
مثل هذين لا يتحددان بجسم واحد من حيث هو واحد قوله لان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا
القرب منه ولا يتحدد به البعد عنه اعني لا يتحدد باحد الجسمين الا غاية القرب منه واما غاية البعد عنه
فلا يتحدد به وحده ولا بالجسم الآخر لانه يمكن ان يفرض جسم ثالث ابعد منه عن الاول فلا يتحدد
بالجسمين المفروضين جهتان احديهما غاية البعد عن الآخر بحيث لا يتصور ما هو ابعد عنها فان البعد
عن الجسم اذا كان خارجا عنه لا يتحدد اصلا فان ما يفرض انه ابعد لم يكن ابعد اذ يمكن ان يفرض
ما ابعد من ذلك الابعد بخلاف ما اذا كان البعد عنه واقعا في داخله فانه يتحصر الابعد هناك في المركز
اذ لا يمكن ان يتوهم نقطة اولى بان ابعد عن المحيط من المركز فان قلت المركز وان كان ابعد
الابعاد المفروضة عن المحيط الا ان المحيط ليس ابعد الابعاد المفروضة عن المركز لجواز ان يفرض قطر المحدد
اعظم مما هو عليه فلا يكون الجهتان واقعتين على ابلغ وجوه المقابلة كما ادعيت قلت هما
واقعتان على ابلغ الوجوه الممكنة فان كون احديهما ابعد الابعاد المفروضة عن الاخرى ممكن كما ذكرنا
واما كون كل واحدة منهما ابعد الابعاد المفروضة عن الاخرى فلا يمكن الا في جسم واحد ولا في اجسام
متعلقة فجهة الفوق هي حد محدب الفلك الاعلى الذي لا يتحيز ما وراءه الا بحسب التوهم وجهة التحت هي مركز
السمى مركز العالم قوله بعد تقرير الاصول مرفوع الاصول لما كانت مسلمة عند الحكماء امكن لهم الاستدلال
بها على اثبات الافلاك المتعددة واحوالها عند الحكماء كما ذكر في علم الهيئة واما المتكلمون ومنهم المصنف
في صدر الكتاب فهم قائلون بان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وبان الخرق و
الخلاء جائزان الى غير ذلك مما لا يسلم تلك الاصول فلم يمكنهم الاستدلال بها على تلك الاحكام المبنية
عليها وامثال ذلك انما نشأ من خلط العلوم بعضها ببعض قوله الى جسم يتحرك بالذات الحركة بالذات ما ينقطع عنه
ما الحركة عنه سواء كان مبدأ حركة الفاعلية داخلا فيه او خارجا

بالذات
والتحرك بالعرض انما يتصف بالحركة بتبعية غيره كالشيء الموضوع في السفينة الذي يوصف بالحركة تبعا لها فان هناك حركة واحدة فانها
للسفينة حقيقة فهي تتحرك بالذات بتلك الحركة ويوصف الجالس فيها بتلك الحركة على سبيل التبعية وبالعرض ولا شك
ان الجسم الواحد لا يمكن ان يوصف في حالة واحدة بحركتين ذاتيتين لا الى جهة ولا الى جهتين وانه يمكن اتصافه
بحركة ذاتية وحركات عرضية فلذلك جاز ان تظهر فيه اثار حركات متفرقة وهذا الاصل مما لا ينبغي ان
يختلف فيه **قوله** ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية البسيطة المستديرة فلا ينقطع تلك الحركات ولا ينقطع
التحرك بها فاذا رؤي كوكب واقفا لم يكن هناك وقوف حقيقة بل يعارض حركات تحصل له وجب
وقوفا بحسب الرؤية دون الحقيقة **قوله** ووجوب التشابه فيها فلا يكون التحرك فيها تارة سريعا وتارة بطيئا
حقيقة ولا يكون ايضا تارة مستقيما متحركا الى جهة وتارة راجعا عن تلك الجهة حقيقة بل يكون هناك ما يوجب السرعة
والبطء او الرجوع بحسب الرؤية مع كون تلك الحركة البسيطة متشابهة في نفس الامر **قوله** وامتناع الخرق والالتيام
على اجرامها فانه اذا جوز ذلك على اجرامها امكن ان لا يكون هناك الا فلك واحد يتحرك فيه الكواكب خارقة
له كالسمك في الماء وكذا اذا جاز الخلاء امكن ان لا يكون هناك فلك اصلا ويكون الكواكب متحركة في
الخلاء او امكن ايضا ان لا يكون الافلاك على هذا الترتيب وجوبا متتالية **قوله** يظهر منها حركة واحدة بسيطة
كالفلك الاعظم وكرة الثوابت فان الاول يتحرك حركة واحدة ذاتية لا تركيب فيها اصلا وكذا الثاني يتحرك
حركة واحدة ذاتية لكنه يتحرك ايضا بالعرض بحركة الفلك الاعظم **قوله** او مركبة كالافلاك الكلية للكواكب
السيارة فان حركة كل واحدة منها مركبة من عدة حركات **قوله** التي اثبتها المتأخرون واما
المتقدمون فقد اثبتوا افلاكا كلية ثمانية وجعلوا الحركة اليومية لكرة الثوابت وذلك لعدم احساسهم
بالحركة البطيئة الموجودة للثوابت وما ذكره المتأخرون يوافق ما ورد في الشرع من ثبوت السموات السبع
والكرسي والعرش **قوله** واحد منها غير مكوكب استدل عليه بطلميوس بانه لو كان مكوكبا لرأينا تلك الكواكب
لان الافلاك شفافة لا لون لها فلا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها ورد ذلك بانه لم يثبت ان الفلك
الاعظم وفلك البروج غير ملونين وبانه جاز ان يكون تلك الكواكب صغيرة ولا ترى لصغرها وخفائها
بعدها فالاولى ان يقال انه لم يعلم كونه مكوكبا **قوله** يحرك الكل بالحركة اليومية هي الحركة الشبيهة بحركة الكل في
الحركة الاولى التي تحس اولا من الاجرام السماوية بحيث لا يخفى على احد وعليها مدار الليل والنهار وتتم
في قريب من يوم وليلة وحكم بانها للجرم المحيط بالكل لانه اقدر من غيره على تحريك ما عداه بالعرض ويسمى
بالاطلس بناء على خلوه من نقوش الكواكب وزينتها **قوله** وتحته فلك الثوابت انما جعل فلكها
تحت الفلك الاعظم لسهولة حركة الاعظم اياه وفوق افلاك السيارات لانكساف الثوابت بما هو اعلى
السيارات اعني زحل ويسمى فلك البروج لاعتبار قسمة البروج فيه

وانما كان البروج حقيقة هي ما وقع على الفلك الاعظم بازاء اقسام فلك البروج التي تتعين بالصور الموهومة بوصل الخطوط
بين الكواكب الواقعة في كل قسم منها **قوله** ثم فلك المشتري وذلك لكسفه زحل ثم فلك المريخ لكسفه
المشتري وهذه الكواكب الثلاثة تسمى بالعلوية ثم فلك الشمس اذ لها اختلاف منظر دون العلوية واما
قال على رأي لان بعضهم ذهب الى فلك الزهرة فوق فلك الشمس وبعضهم الى ان فلك عطارد فوقه ايضا وذلك
لانه لم يعلم حال هذين الكوكبين المسميين بالسفليين بالقياس الى الشمس لا بالكسف ولا باختلاف المنظر
واستحسن بطلميوس كون الشمس واسطة بين ما عداها من السيارات **قوله** ثم فلك القمر وذلك لكسفه
ما عداه من الثوابت والسيارات ولكونه ذا اختلاف منظر يعتد به **قوله** وسمي السبعة تسمى ممثلات
بفلك البروج لمماثلتها اياه في المنطقة والقطبين **قوله** يشتمل على تدوير وفلك خارج المركز هذان الفلكان
اي حامل التدوير وخارج المركز يسميان بالاصليين اذ بهما ينضبط اكثر الاختلافات المشاهدة
من الفلكيات كالاسرعية والابطئية والاستقامة والتوقف والرجوع على ما فصل في موضعه **قوله** لكن
بطلميوس رأى اثبات الخارج لها اولى وذلك لكون اصل الخارج ابسط من التدوير لانه يتم بحركة واحدة
بخلاف اصل التدوير فانه يحتاج الى حركتين ووافيين واثبات الابسط اولى فلا يلزم اثبات فضل
يستغنى عنه ولذلك جعل قطر التدوير مساويا لثخن الخارج وحكم بكون الخارج مماسا لمحدبه ومقعره
لمحدب ما هو فيه ومقعره **قوله** ومثل القمر يحيط بالمائل الى المائل في جوف الممثل لا في ثخنه كما هو حال
الخارج بالعكس الى ما هو فيه من الافلاك الممثلة لسائر الكواكب السيارة ومن مدير عطارد ومائل القمر
قوله عشر منها موافقة المركز لمركز الارض ومنها التسعة الكلية مع ممثل القمر **قوله** ومن السيارة خمسة
متحيرة انما سميت متحيرة لكونها تارة مستقيمة في حركتها وتارة واقفة في مكانها وتارة راجعة كالمتحير في
امره وما عدا الخمسة المسماة بالسيارة لكونها متحركة بحركات خاصة تسير بها في الجملة وتسمى ثوابت اما لثبات
وضع بعضها الى بعض واما لكون حركاتها الخاصة بها بطيئة جدا بحيث لا يدرك الا بانظار دقيقة فكأنها
ثابتة الى ساكنة لا تتحرك خاصة **قوله** وقد رصد منها الف وست وعشرون الى اثنان وعشرون
او ثلاثة وعشرون فعلم مواضعها في الطول والعرض بالقياس الى منطقة البروج وعرف مقادير بعضها بالقياس الى البعض وقد
جعل فوق الثوابت فناسبوا عن الهيئة كالمواضع عن الفقه فلا يمكن درج الهيئة بتمامها في علم الكلام
لكنا اشرنا منها الى بعض الاصطلاحات في المقاصد ترغيبا للطالب في الوصول الى تلك المطالب **قوله**
فقال الافلاك كلها بسائط الجسم البسيط يرسم تارة بانه الجسم الذي يكون كل جزء مقداري منه مساويا للكل
في الاسم والحد وعلى هذا لا يكون العظم واللحم وما اشبههما بسيطا بحسب الخارج لتركبهما من العناصر التي هي اجزاء مقدارية
له بحسب الحس وانما قيد ما ذكر بالمقداري احترازا عن الصورة والهيولى النوعية

وعن المهولي على قول من شنعها ولا يكون الفلك بسيطا لا حقيقة ولا حسا لان اجزاء المحسوس منه ليس بمتشابهة
اولى بانه الجسم الذي لم يتركب جميعه من اجسام مختلفة الطبائع وعلى هذا ايضا لا يكون اللحم ونظائره بسيطا
بحسب الحقيقة بل بحسب الحس لكنه لا يمنع من بساطة الفلك بحسب الحقيقة فهذا الاعتبار اعم من الاول وهو المراد
ههنا قوله لاستحالة وجود الحركة بدون الميل يريد ان الارصاد والتوالية يدل على ان الافلاك متحركة بالاستدارة
ويجيء ان السبب القريب للحركة هو الميل فلا بد للافلاك من ميل مستدير هو سبب قريب لحركاتها المستديرة
وليس ذلك الميل قسريا لان مستفادا من امر خارج عنها والا لكان في كانها على وفوق الحركة
الحاوي الذي يقسر لحركة المحوي على حركته فيلزم ان يوافق الحاوي والمحوي في الحركة جهة وسرعة وبطوءا وليس
الامر كذلك فان لكل فلك حركة هي اليق بحركة الحاوية ويرد عليه ان القاسر لا ينحصر في الحاوي ولان الجسم
يجوز ان يكون فاعلا مختارا يقسر كل واحد منها على حركة مخصوصة بحسب ارادته وايضا موافقة المقسور
للقاسر في جهة الحركة ثم فان الخشبة اذا ضرب على الماء الكاين ولكنه نحو السفل مع ان الماء يتحرك الى جهات
اخر وايضا فان الحاوي اذا تحرك واستتبع حركة المحوي بحيث يتحرك على قدر حركة الحاوي في الجهة والاسراع
والابطاء لكانت حركة المحوي حركة بالعرض لا حركة قسرية الا ترى انهم لا يجوزون القسر الدائم ويجوزون
حركة المحوي بحركة الحاوي ابدا فاذا فرض قسر الحاوي للمحوي وجب ان يكون ذلك على نحو حركة بحيث
يكون المحوي متحركا بالذات فلا يلزم موافقة الحركتين فيما ذكر قوله فيكون في طباعها ميل مستدير
اما فان في طباعها وهم يقبل في طبيعتها لان الطابع متناول حالة الشعور والارادة وحالة الشعور له والطبيعة
في اكثر المستعمل انها مقيدة بعدم الارادة والقائل للفاعل هو ما لا يكون خارجا فيتناول النفس
روح به ما قيل من ان النفس يجوز ان يفعل بالارادة افعالا مختلفة فيقتضي توجهها الى شيء وصرفا عنه
انما يحيل ذلك من الطبيعة التي لا ارادة لها ويؤيد ذلك انهم صرحوا بان الحركة المستديرة لا يجوز ان
يكون طبيعية والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع بحركة واحدة فان كل نقطة يفرض حال تكون طالبها
عن الهرب عنها بخلاف الحركة المستقيمة الطبيعية لطلب المكان الطبيعي فان كل نقطة يفرض على المسافة
ههنا يكون مطلوبة للطبيعة ومهروبا عنها بحركتين لا بحركة واحدة على ان قوله لان الطبيعة الواحدة
لا يقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه لا يمكن ان يتمسك به ههنا لاشتماله على الدور فانا لا نعلم ان الفلك له طبيعة
واحدة وانما يكون كذلك لو كان بسيطا والكلام فيه الا ترى انهم بعد اثبات علو الجهات قالوا
انه لا يقبل الحركة المستقيمة والا لكانت الجهات محددة له لانه يجب ان يكون بسيطا والا لكان اولى
الحكمة الخلائق فان الحركات المستقيمة الى احياز ما الطبيعية فيكون الجهات متحددة لها لا انا لم نجز منها
فيثبتوا باطلة على امتناع الحركة المستقيمة وبنوا الشيء الى

المستقيمة

المستقيمة على كونه محددا الا على كونه ذا طبيعة واحدة قوله لا يقال الطبيعة لما قالوا الطبيعة الواحدة
لا يجوز ان يقتضي توجها الى شيء بالحركة المستقيمة وصرفا عنه بالحركة المستديرة يرد على ذلك سؤال مشهور وهو ان
الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم يقتضي الحركة والسكون في حالتين مختلفتين كما ذكرتم فلم لا يجوز مثل ذلك
الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان قلت انما لا يقتضي في حالة واحدة توجها وصرفا فلا يرد
عليها ما ذكر قلت بل الدعوى ان ما في طباعه ميل مستدير لا يقتضي ميلا مستقيما اصلا على ان
اجماع الميلين لا يقتضي توجها وصرفا بالنسبة الى شيء واحد كما اذا تحرك ما لا يسعه تماما بين قطبيه
على منطقته فان قلت لو اكتفي في امتناع اقتضاء الطبيعة الواحدة للميلين باستلزامه اقتضاء البسيط
مختلفين ولم يتعرضوا للصرف والتوجه لكفى ثم قلت ان الثابت عدم جواز الطبيعة الواحدة
من جهة واحدة لا يقتضي امرين مختلفين واما اقتضاء ما لمختلفين بحسب شرطين متغايرين فيجوز الا يرى
ان الطبيعة الواحدة قد اقتضت امرين متقابلين اعني الحركة والسكون بحسب شرطين متنافيين اعني الخروج
عن المكان الطبيعي وعدم الخروج عنه قوله لانا نقول اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد يعني ان الحركة
والسكون في المكان الطبيعي وان كانا امرين يوجد بين كل منهما عن الآخر الا ان احدهما اعني
السكون وهو الخط اولا وبالذات والآخر اعني الحركة وصلة اليه فاذا خرج عن المكان الطبيعي اقتضت الحركة واذا
حصل فيه لم يقتض فاقتضاء الحركة تبع لاقتضاء المكان الطبيعي وراجع اليه بالحقيقة واما اقتضاء السكون
فمعناه عدم اقتضاء الحركة فالطبيعة الواحدة ههنا لا يقتضي من حيث هي الا الحصول في المكان وعدم الخروج بشرط
الخروج عنه يقتضي الحركة فلا يثبت للطبيعة الواحدة ما ادعينا استحالته اعني اقتضاء امرين اولا وبالذات
في اقتضاء الميلين المستقيم والمستدير فلا يرد ان يقال كيف يكون اقتضاء الحركة واقتضاء السكون شيئا
واحدا مع ان كل واحد منهما يوجد مع عدم الآخر وكيف يكون ذلك الشيء الواحد هو اقتضاء المكان
الطبيعي فان اقتضاء المكان يوجد حال الحركة بلا اقتضاء السكون ويوجد حالة السكون بلا اقتضاء الحركة
قد اعترف بان مقتضاء المكان واقتضاءه يستدعي اقتضاء الحركة بشرط واقتضاء السكون بشرط آخر ولا
شك ان الملزوم يغاير اللازم قوله واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو مغاير لمقتضاء المكان الطبيعي اذ قد
يوجد احدهما منفكا عن اقتضاء الحركة المستديرة واقتضاء الحركة المستديرة يوجد في الحلو منفكا عن مقتضاء
الحصول في المكان الطبيعي عند القائل بالسطح وقد يوجدان معا كما في ساير الافلاك فهما متغايران قطعا
وليس احدهما وسيلة الى الآخر فان الحركة بالاستدارة لا يوصل الى الحصول في المكان ولا بالعكس بل
الحركة المستديرة هو الوضع كان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك بالاستقامة
وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك بالاستدارة فان كل وضع

وهو

بعوض كان طلبه بالاستدارة عين الهرب عنه فيكون الطلب بالطبع مهروبا عنه بالطبع في حالة واحدة فحركة واحدة مستحيل فلا يكون اقتضاء الميل المستدير راجعا الى اقتضاء الميل المستقيم وتبعا له ولا يكون ايضا راجعا وتبعا الى اقتضاء المستقيم وتبعه عن اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي فلو اجتمعا في طبيعة واحدة كانت مقتضية لشيئين ولا مالا آخر لهما غاية فما يمكن ان يقال في تقرير هذا الكلام وتطبيقه على ما وجهنا به **قوله** لانا نقول اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد دفعا لذلك الالزام لكنه يجد ان انه يجوز ان يقتضي الطبيعة الواحدة بذاتها اشياء وبسبب شرط ينضم اليها اشياء آخر بلا يكون وسيلة الى الشيء الاول ولا راجعا معه الى ثالث يتبعانه انما يستحيل ان يقتضي وحدها ميلا مستديرا ومع شرط ميلا مستقيما او بالعكس ولا يكونان راجعين الى شيء واحد والا احدهما الى الآخر نعم ان ادعى ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي وحدها ميلا مستديرا ومستقيما والا لكان الواحد من حيث واحد مبدأ الاثرين مختلفين كان صحيحا عند من سلم ملك القاعدة وكان السؤال باقتضاء الطبيعة الواحدة للحركة والسكون ساقطا بدون ذلك التطويل اذ ليست وحدها مقتضية لهما لا لحق **قوله** لكانت بسائطها قابلة للاجتماع فيمتنع عليها الحركة المستقيمة بل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الانواع الطبيعية لتلك البسائط متحاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة معا مماثلة بعضها مع بعض حال اجتماعها الطبيعية واعترض ايضا بان ما قرر على تقدير صحته انما يدل على ان الفلك لا يقبل ميلا مستقيما وحركة مستقيمة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بسيطا اي اجزاؤه قابلة لها اذ قد يجب للمركب او يمتنع عنه باعتبار صورته النوعية ما لا يجب للبسائط ولا يمتنع عنها باعتبار صورها لا يقال اذا كان الفلك متحركا بالاستدارة ففي طبايع تلك الاجزاء ميل مستدير فلا يكون فيها مستقيم فلا يقبل الحركة المستقيمة لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الاجزاء بالتبعية منسوبة الى الطبيعة المركب المقتضية لحركة فلا يكون في طبايع الاجزاء ميل مستدير حتى يمتنع عليها الميل المستقيم والحركة المستقيمة **قوله** وما يستند اليهما كالكيفية العارضة المتوسطة بين الحرارة والبرودة والكيفية المحدثة المنتهية الى البرودة والكيفية اللداعة المنتهية الى الحرارة والا لكان فيهما ميل صاعدا وهابطا وذلك لان الحرارة توجب الميل الصاعد والبرودة الميل الهابط فيلزم ان يكون الفلك قابلا للحركة المستقيمة وقد يقال ان تجاذب الحرارة للميل الصاعد مثلا مشروط بكون المحل قابلا له والفلك لا يقبله فلا يوجب الحرارة فيه ميلا صاعدا فلا يلزم انتفاء الحركة عنه **قوله** عن الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة انما سميتا انفعاليتين لظهور الانفعال فيهما فانهما يعدان المحل نحو الانفعال السريع او البطيء من الفاعل وسميت الحرارة والبرودة فعليتين لظهور الفعل فيهما يعدان محلها لان يفعل فيما يجاوره ما فارقه تلك الكيفية وان كانت معه الكيفيات الاربع منشأ للفعل والانفعال معا في حصول المزاج منها كاستبان **قوله** وما ينسب اليهما كاللزوجة التي هي كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق وتحمل من شأنها

الرطب

الرطب الكثير بالماء من التعليل كالهشاشة التي هي كيفية تقابلها وربما يصير كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة على ما عرفت من الحرارة والبرودة **قوله** والا لكانت قابلة للخرق والالتيام والانفصال والاتصال لعدم الاحتياج الى الخرق والالتيام وقد يعترض عليهما بان الرطوبة واليبوسة ان فسرتا بكيفيتين يقتضي احدهما سهولة الاتصال بالغير والانفصال عنه والاخرى صعوبتهما فلا يلزم ان ما كان سهل الالتصاق والانفصال او صعبهما بالعكس الى الغير يكون قابلا للانفصال والاتصال يعني الخرق والالتيام وكذا ان فسرتا بما يقتضي سهولة التشكل او صعوبته اتجه ايضا ما قيل بانه لا يلزم من قبوله لواحد الاشكال على احد الوجهين ما ذكر الاثري انهم يستدلون على مغايرة الجسم التعليمي للجسم الطبيعي بان مكعبا من شمع اذا جعلت كرة كان الجسم الطبيعي مع اتصاله باقيا بعينه وقد زال التعليمي الاول وحدث غيره مع تغير الشكل بلا خرق والتيام **قوله** فيكون قابلا للحركة المستقيمة قيل لا يلزم ذلك لجواز انفصال احد الجزئين وحركته على الاستدارة دون الاستقامة ويمكن ان يجاب عنه بان احد الجزئين اذا انفصل عن الآخر فقد خرج عن مكانه وهو المراد بالحركة على الاستقامة فان القطعة الحوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة حركة تخرجها عن مكانها انما فيكون متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الحوالة ونظايرها فانا نسمي مستديرة لعدم الاصطلاح **قوله** ويكون حالية عن لوازمها اي عن لوازم الكيفيات الفعلية والانفعالية قيل عليه ان اللازم قد يكون اعم فلا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فيجوز مثلا ان يحدث تخلخل بلا حرارة بل بسبب آخر فلا بد لنفيه من دليل والجواب ان قوله يتعين ما ذكرنا اشارة الى ما استدل به على انتفاء تلك اللوازم اعني لزوم كون الافلاك قابلة للحركة المستقيمة ولا يسكن ان الخفة والثقل اللازمين للحرارة والبرودة يقتضيان الصعود والهبوط لمحلها فيكون قابلا للحركة المستقيمة وان التخلخل والتكاثف اللازمين لهما ايضا يقتضيان الحركة المستقيمة في اجزاءه فيشغل مكانا زايدا على مكانه او يخلو عنه بعضه **قوله** لانها لا تحجب ما وراءها فقد عرفت ان ذلك لا يتم في فلك البروج وفلك الاطلس على انه يجوز ان يكون ملونة بلون ضعيف لا يستر ما وراءه اذا كان صغيرا ولا يستر اذا كان كثيرا وما يرى من ان الكواكب من الفصل الحاجي **قوله** ولا تكون قابلة للكون والفساد والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة الكون والفساد حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور النوعية على الهيولى الواحدة ولسان ابتناء في ذوات الغنام وانا تبدل الصور الجسمية المحالة بالهويات على الهيولى الواحدة بالفصل والوصل فلا يسمى كونا وفسادا البتة والنوع كالمع تبدل افراده وبيان استلزام قبول الكون والفساد قبول الكاينين الحركة المستقيمة هو ان الكائن انما يكون بحسب صورته الحادثة التي هي الكائنة في مكان طبيعي او في مكان غريب وعلى التقديرين الثاني يلزم ان يكون طبع الكائن مقتضيا لميل مستقيم الى

مكان طبيعي فيكون قابلاً للحركة المستقيمة وعلى التقدير الأول يلزم أن يكون الكائن بحسب صورته الأولى التي هي الفلكية في ذلك المكان
عرضاً لأن المكان الواحد لا يكون طبيعياً لنوعين مختلفين فإذن هو بحسب صورته الأولى قد زاحم الفلك الذي
المكان طبيعي له وقد نحّاه وأزاله عن مكانه فيكون المتمكن في ذلك المكان بالطبع قابلاً للخروج للانتقال من ذلك فيكون
قابلاً للميل المستقيم والحركة المستقيمة والكائن بحسب صورته الكائنة قابل لها أي للخروج وحصوله فيه بحث لجواز
أن لا يكون الكائن في مكان بناءً على أن المكان هو السطح وأيضاً لا يلزم أن مكاناً واحداً لا يكون طبيعياً لنوعين
مختلفين فإن الأمور المتخالفة بالنوع جاز أن تشترك في لازم واحد وأيضاً لو نحّاه مزاحماً له يلزم أن لو كان حصوله
في ذلك المكان الوضعي حادثاً مسبوقاً بحصول الجسم ذي المكان بطبعه فيه وأما لو جاز أن يكون حصوله قبل الفساد
في ذلك المكان ابتداءً وما يقال من أنه يلزم أن يكون القسر دائماً ويتعطل طبعه الفاسد ثم يترتب عليهما
مقتضاها فأصل الكلام إقناعي وما يقال من أن الجسم المتمكن بطبعه في ذلك المكان لو لم يكن بحسب نوعيه
هذا الجسم النوعي وقد عدم يتصور تمكن هذا النوعي فيه ثم **قوله** والأصول من هذه المسائل يعني أنه قد أشار
إلى أصول تلك المسائل التي ذكرها مع إشارة إجمالية وأما تفاصيلها كما سبق في المواضع التي يليق بها من هذا
الكتاب وأراد بتلك الأصول وتفاريعها مفصلة في مواضع يليق بها من علوم أخر وليستفيد حصرها أي علم انحصار
العناصر في هذه الأربعة من انحصار الكيفيات الأربع إلى العناصر بحسب الازدواجات الممكنة فإن العناصر لا بد
لا بد من إحدى الفعليتين ولا من إحدى الانفعاليتين والازدواجات الممكنة بين هذه الكيفيات الأربع أربع
فيكون العناصر أيضاً أربعة **قوله** إن كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتأثير في شيء آخر أو قسر القوى بالكيفيات
لأنها المراد بها ههنا فإن القوة وهي مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر قد يكون بحسب ما يقتضيها
صورة جوهرية وقد يكون كيفية عرضية وتسمية الكيفية بالفعل لأنها تجعل موضوعها معداً للفعل إلى الغير
في شيء آخر فإن الفعل يصدر عن موضوعها بها لا عنها ألا ترى أن المحرق هو النار لا الكيفية القائمة به فكأنها
الكيفيتين أعني الفعلية والانفعالية مبدأ التغير التي تقع موضوعة عن غيره أو بالعكس فيكونان من قبيل
القوى وجعل الحرارة والبرودة من الكيفيات الفعلية ظ وأما عد الطعوم والروائح منها فقد قيل ذلك لانفعال
مشعري الذوق والشم عنها ولعل المراد منه أن الرطوبة اللعابية تتأثر بتعقل الطعوم ما دام لم تؤديه
إلى الذائقة وأن الهواء ينفعل من ذي الرائحة ليوصل تلك الرائحة ثم تؤديها إلى الشامة إذ لو أريد انفعال
قوى الذوق والشم بإحساس الطعم والرائحة كان جميع الكيفيات فعلية بهذا المعنى فلا وجه للتخصيص **قوله**
فتتبعنا فوجدنا يدل على أن الكلام في هذا المقام مبني على الظاهر الذي هو اعتبار أحوال الأجسام التي
تليها بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء لا على البيانات البرهانية وضبط الأحوال لا العقلية فإن
ذلك مما لا سبيل إليه ههنا فلا يوثق بتوقيفنا ولم نجد جسماً خالياً

وحدانياً جسماً خالياً عن الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما لا يدل على عدم وجوده لجواز أن يكون بعض ما غاب
عنا من الأجسام خالياً عن الثلاثة وعلى قوله إلا الرطوبة واليبوسة أنه يجوز أن يكون ما غاب عنا كالنار
البسيطة التي عند الفلك والأرض البسيطة التي عند المركز خالياً عن الرطوبة واليبوسة ولا على قوله فعلم بهذا الاستقراء
أن الاستقراء الناقص لا يفيد والتام الذي يفيد لم يثبت وجوده ولا على قوله كان البسائط الموضوعة لهذه
المزدوجات أربعة إذ لم أن أردتم بهذه الكيفيات التي يستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في حد نهاية
الشدة لا يكون الهواء حاراً رطباً لأن الحرارة ليست في الغاية وإن أردتم ما هو أعم من الشديد وغيره
فلا شك أن المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حدود لا نهاية فإن أنبتم لكل حد عنصراً
زادت العناصر على أربعة وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وقد يقال هذه أسولة قوية جداً لا يدفع إلا من أيده الله
تعالى بحدس قوي يهجم إلى المقدمات التي ذكروها **قوله** ولما كانت الازدواجات الثنائية لما كان كل
اثنين من هذه الأربعة متضادين لم يتصور ههنا ازدواجات ثلاثية أو رباعية بل ثنائية هي أربعة فقط **قوله**
والدليل على أنها كرات هو أنها بسائط أرادوا أن مقتضى طباعها هو الشكل الكري فسلم وإن أرادوا أنها
كرات في الواقع فهو ممنوع إنما يكون كذلك إذا لم يعرض لها ما يخرجها عن مقتضى طباعها وكانت باقية على حرافتها
وكون الأرض مضرسة بتضاريس الجبال والأغوار ظاهر وإن يخرجها عن كونها كرة حقيقية يلزم كون مقعر
الهواء مضرساً أيضاً وإلى الجبس تمام الاستدلال كالسكون **قوله** والانقلاب إلى اللاحق انقسام
الانقلابات في الكون والفساد بين هذه العناصر اثني عشر قسمة منها بلا واسطة هي انقلابات التجاور
بعضها إلى بعض وأربع منها بواسطة واحدة هي انقلابات عنصرين يتوسطهما عنصر واحد واثنان بواسطتين
هما انقلاب الأرض إلى النار وعكسه ولما استدل الشارح على الانقلابات التي هي بلا واسطة قال يعلم
منها ما هو بواسطة واحدة وما هو بواسطتين فإن الأرض مثلاً إذا صارت ماء وذلك الماء صار هواء و
ذلك الهواء انقلب ناراً فقد حصل الانقلاب الذي بواسطة أو بواسطتين أيضاً وقس على ذلك **قوله** كالنار
المنفصلة عن الشعل يعني أن الشعل ينفصل عنها دائماً بأن تنقلب هواء ولا يبقى لها حرارة محسوسة
وكذا إذا أطفئت انقلبت الشعلة هواء قال الإمام النار الشعلة ليست واحدة بالعدد باقية بل متخالفة
على الاتصال فإن كل نار يشتعل تحرك إلى فوق يطفؤها فيلحقها من البرد ما يطفئها وقال وأما أيضاً إن النار
ما كانت قويتها وأحالتها فإنما لم تبق إلى النار وأما الضعيفة وعروض شيء لولها
تطفؤها كما في النار التي عندنا وأنت تعلم أن التقسيم الأول ليس انطفاء بحسب الحقيقة بل بحسب الحس فقط **قوله**
ولو عسى لرؤية [illegible] تنصرفها في الهواء البارد فانكسرت [illegible] ولو علم
أنها انقلبت [illegible] أو الأصل [illegible]

او عكر الارتبة انقلبت فلم لا يجوز انقلابها الى اجزاء ترابية او مائية بلا وسط لان الحكم فيهما لم يثبت **قوله** نفذ الحاج النفخ بل الكبير عوز في او جلد غليظ ذو جافات واما البعض من الطين فهو الكوز كذا في الصحاح **قوله** وسد الطرق التي تدخل فيها الهواء الجديد فان ذلك الهواء يطلب مارا ومن قال حار ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية تبلغ حد النار في الاوقات كاليوم السموم وهي ريح في غاية السخونة يشتعل به بدن الحيوان بلا نار فقد كابر فيما يحكم به العقل بالمشاهدة اذ يحدث مثل نار يلين بها الحديد **قوله** ويكون ذلك ما يرشح الى من داخل الكاس اذ الاناء ليس يصعد بطبعه وايضا قد يوجد ندى من غير ان يكون فيه كالسبب وجود الحمد الذي الطف فيكون اقبل للرشح والنفوذ في تلك المسام الضيقة واخف بسبب الحرارة فيكون اقبل للصعود **قوله** ولا يكون ذلك الندى موجودا في الهواء اللطيف بالجاسي كما يزعمه من ذكر الكون والفساد بين الماء والهواء فلو ان الهواء اللطيف به يسيل على الاجزاء المائية رشية مبثوثة فيه لا تقدر ان تكون الهواء او تنزل فلما بردت يجاور الطاس تكثف ونزلت **قوله** ولو كانت الاجزاء المائية ما بثه في الهواء اذا فرض ان الاجزاء المائية موجودة في الهواء اللطيف وينزل عند الطاس يلزم احد امور ثلثة اما عدمها واما تناقصها واما تراخي ازمنة حدوثها وذلك لان تلك الاجزاء اولا تحصر فيها وان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة بعد اولى مع بقاء واحدة او ينزل شيء فشيء على التساوي فيلزم نفادها واسعطاعها اذ لو تواتر نزولها بعد السحة من تغدادن مع بقاء الاناء بحاله الاولى من البرودة او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك لا يجوز ان تلحق تلك الاجزاء من بخارات الاودية فانها تحللة دائما في رو الاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة ويتنابنا بانه يجوز ان يتحرك الا بعد الى مكان الاقرب في زمان حركة الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع معه الى المكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا يبعد فلا يلزم تراخي ازمنة النزول **قوله** وهذا كله على خلاف الواقع وذلك لانا نرى حدوث الندى من بعد اوفي على وتيرة واحدة بشرطان يمحى ما عليه من الندى ويكون الاناء على حاله في البرودة وقيل على ذلك اي راصد رصد تساوي الازمنة والنقادير حتى يعلم انه لا تفاوت اصلا وما ذلك الا تحكم لا يعتد بها ان لم يتفطن للتعين **قوله** اجيب بان ورم لا انطلاقه انما يصير جوابا للسوال على الوجه الذي قرر الشارح اما اذا قرر السوال هكذا لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان تركب الندى جميع سطح الاناء لان جميعه في غاية البرودة والهواء مثل ايضا كخوه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وح يسيل الى التطرة لسيلة عن سطح الاناء باسره ولا قبة من بابه على تلك الوتيرة ويود في الى سيلان الى اعلى سطح الاناء مسابا صاحا وليس الامر كذلك بل الرائب على سطح الاناء قطرات متفاصلة تكاد متنوقة

للام

فلا يتم ما ذكر من الجواب بل جوابه ان يقال لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى احالته كل جزء منه مما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم يعلم بعينه كما اجيب به ايضا من قول الامام ان برد الاناء للهواء اليبس باشد واقوى من برد الارض المحيط المحدبة في جميع السنة خصوصا في المواضع التي يحل الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الثلج ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء **قوله** فعند تحلل الاجزاء تحيث تلطف بالكلية يريد ان الاجزاء المتصاعدة من الماء المتخلخل المشتمل على اجزاء حامية وهوائية قد تلطف تحيث لا يبصر تلك الاجزاء الا انه هواء فلذلك لا يرى وقد يقال جاز ان يكون ذلك التلطف وعدم الرؤية لتلاشي الاجزاء الا في الهواء وتصغرها جدا الا لاجل انقلابها هواء **قوله** حيث يصير حجارة صلدة وذلك مشاهد في حجر المرمر المتعقد من كاعين باذربيجان **قوله** اما بالاجزاء او بالسحق فان سبب اللوحة مخالطة الجزء المحترق الى الاجزاء العذبة مخالطة باعتدال كما نص عليه في كليات القانون فاجزاء الاجساد الصلبة الحجرية وسلطة الى جعلها املاحا وان لم يمكن وجد كما قلنا فيه واما السحق فقد قيل انها تسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم يحل ملحا **قوله** ثم يذاب بالماء ينبغي انها بعد ما صارت املاحا يلقى في الماء المدبوب بالكلية ويصير ماء بحيث لا يبقى هناك شيء من اجزائها **قوله** دالة على ان هيولى العناصر مشتركة اي هناك هيولى واحدة تخلع صورة من الصور النوعية للعناصر وتلبس صورة اخرى منها اذ لولا ذلك لم يتصور انقلاب بعضها الى بعض بل انعدام بعضها بالكلية ويحدث بعض آخر بلا مادة وذلك مما لا يجوز عند الحكماء القائل بالكون والفساد اما المتكلم القائل بالفاعل المختار وانه يوجد احد مقدوريه بلا داع وسبب فلا يروج عنده شيء من تلك المسائل وما يتمسك به في اثباتها فالاولى بالمصنف ان يتعرض لها ويكتفي به عند الاعلى بعلتيل النقل من الحكماء **قوله** بمخالطة لا تنكشف بالبرودة يعني ان الاجزاء الارضية والمائية والهوائية فان الهواء يتعلق حرارته وحكم البلادة بالعكس الى النار **قوله** فالنار الصرفة بالطريق الاولى هذا مما لا يشفعه على من يمسكه وانصاف فلا يفيد بالنقض وذلك لجواز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او لجواز كون الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشئة عن خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه **قوله** للتلطيف والتصعيد فان النار اذا اثرت في جسم مركب لطيف اجزائه بالحرارة وافادتها خفة تصعيدها ويبقى اجزاؤه الكثيفة الثابتة **قوله** لانها سهلة القبول للتشكل يعني ان النار قد يتوهم كونها رطبة اذا فسرت الرطوبة بما يقبل بسهولة قبول الاشكال واما اذا فسرت بما يقبل بسهولة الالتصاق والانفصال فلا يتوهم فيها ذلك ولا في الهواء لا يقال ان الحرارة يوجب دفع الهواء فيجب ان لا يكون النار الوقد

في غاية الرقة فتكون اسهل قبولا للتشكل بالاشكال الغريبة فتكون ارطب من الهواء لانا نقول لا نسلم ان رقة القوام وحدها
توجب سهولة قبول الاشكال بل الموجب لها رقة القوام مع الرطوبة التي لم تثبت وجودها بعد في النار
قوله يدل على انها باقية انما يدل على ذلك ان لو كان ثبت الصورة النارية باقية في الصاعقة ولم لا يجوز
ان يحصل فيها صورة اخرى يقتضي تلك اليبوسة قوله لان الشيخ قال في بعض اقواله ان الصاعقة تتولد من الادخنة
والابخرة المتصاعدة من الارض المحتبسة في السحاب هذا اظهر قوله واتم ما حكاه من ان الصواعق تشبه الحديد والنحاس
والنحاس تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها قوله
والنار شفافة اي النار الصرفة التي هي كرة تالية لفلك القمر عند التقابل بوجهين لا لون لها ولا ضوء والا
لاسترت ما وراءها من الكواكب قوله من شفافة لا يقع لها ظل اي اصول الشعل والمواضع التي يكون النار
فيها قوية متمكنة من احالة ما في لطفها تكون شفافة ينفذ نور البصر فيها ولا يقع لها ظل عن مصباح او دالة
مضيئة اذ ليس فيها ما ينفعل بالضوء عنها وما فوق تلك الاصول اعني رؤوس الشعل لا ينفذ فيها البصر بل يستر
ما وراءها ويقع لها ظل ويكون مضيئة اذ فيها اجزاء ارضية ينفعل عنها بالضوء قوله تتحرك حركات مختلفة
كان ذلك لاختلاف اوضاع الادخنة المتصاعدة فانه اذا وصل احد طرفي الدخان الى موضع توجد فيه
النار اشتعل ذلك الطرف وامتد ذلك الاشتعال الى الطرف الآخر على وضعه من الطرف الاول والجهة
فان كان موضوعه يدل كان كوكبا انقض من المغرب الى المشرق ومثله الحال في سائر الجهات وقد يقال
يتعلق بالشهب بقوس بحركها تلك الحركات ونفارقها بلاشتعالها وربما استدل على حركة النار تبعا للفلك
بحركات الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها من النوع الواقع هناك فانها قد تتحرك
معها من مشرق متحركة نحو المغرب وتطلع على نحو طلوع الكواكب وغروبها قوله فضعيف اما
اولا فلان اجزاء النار متساوية الماهية وكذا اجزاء الفلك فيستحيل ان يلتصق بعض اجزاء النار ببعض اجزاء
الفلك التصاقا بالطبع حتى يلزم من حركة الفلك حركة النار والتشبيه بجالس السفينة وهم لان ذلك الحركة
القسرية وكلامنا في الحركة الطبيعية واما ثانيا فلما ذكره من لزوم حركة سائر كرات العناصر قوله والنار تكون
على احالة المركب الى جوهرها فليس قد يعرض صورة بعض المركبات الا ينفصل بتاثير النار كما يرى عن الحلوان
الذي يسمونه بنقدر فلا يتم ما ذكره كليا وايضا جاز ان يكون اطراف النار بسبب مجاورة الهواء الذي
هو من اوساطها فلا تقوى الاطراف على احالة ما يمازجها قوله ومكانها الطبيعي ان يكون فوق الهواء
قد عرفت ان المباحث المتعلقة بعدد العناصر وكيفياتها المفردة واحوالها في الكون والفساد مبنية على
الظن والتجارب والحدسيات التي تفيد ظنا غالبا لمن انصف وتفيد يقينا لمن ايد بحدس يعلم اليها
وما كانت النار او الغمام المعلوم واضعها كان الطبع يكون مكانها

الطبيعي فوق الكل ما عداها من العناصر بحيث يكون محدب النار مماسا لمقعر الفلك الاخير الذي هو فلك القمر على الظاهر
كما هو المشهور فلا يجوز انه يجوز ان يكون الجسم الحار الرطب المسمى بالهواء نوعين احدهما تحت النار والآخر فوقها
وايضا لم يقم دليل على انتهائها الى الفلك من جهتنا من فلك القمر غايته انه لم يوجد وعدم الوجدان لا يدل على
عدم الوجود وايضا الدليل قام على هذه الدعوى اعني كون النار طالبة للمحيط والاستدلال بحركة النار الينا على
ان الهواء الى فوق ولا يجوز ان يكون ذلك لخصوصية صورة تلك النار التي عندنا لكنه يجوز ان يكون النار
ان سلم وجودها طالبة لكل جزء من التقييل ما قيل على قوله واما النار فلا يكون لسدته حرارة النار ومثل الحال
في الهواء الشاهد كذلك لكنه يجوز ان يكون مانع عرض عنه للاقتضاء الطبيعي النوعي واكثر من المناقضات مذكور في
كتب الامام مع زوايد ابعد منها قوله فيتشنج به لصيرورته بخارا اذا سخن ولطف الى ادا سخن الى او لطف
الى ان يتحلل مسه بالهواء اي انه يتبخر ويتصاعد من حيز علوا لان الهواء حار بالقياس الى الماء لم يكن الامر كذلك لان
السخونة دلت على ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة وان البرودة تقتضي الثقل والكثافة فلم يكن في الهواء سخونة بالقياس
الى الماء لم يكن اخف والطف من الماء فلم يكن متشبثا به الا في حال سخونته ولطافته قوله بالحجر اصلب من
ان يملك البرودة المحسوسة من الهواء انما بردت الاجزاء المائية المخلطة به وحدها واما مع برودة نوع الهواء
لاجلها على خلاف طبيعته قوله واما رطوبة الهواء اعني كونه ذا كيفية تقبل بسببها التشكل وتركه بسهولة
ظاهرة لا تخفى على احد بل يكون الهواء حينئذ ارطب من الماء واما اذا فسرت الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة
الالتصاق والانفصال ولا رطوبة للهواء بل للماء فقط قوله لمجاورة الارض المسخنة بشعاع الشمس الى
شعاعها المنعكس عن الجرم الكثيف الصقيل فان انعكاسه يوجب السخونة واما الشعاع نفسه فليس بحار
ولا موجب للحرارة والا لكانت المواضع المرتفعة اسخن مما عداها ومن الظاهر من الهواء اعني المجاور
للارض اجزاء اصابه كثيرة جدا كما نشاهده من وقوع شعاع الشمس في البيت من نقبه فيه وتلك
الاجزاء ينعكس اليها الشعاع فتسخن واما الطبقة التي فوقها فليس فيها ما يقبل الشعاع المنعكس
الاجزاء اللابد الكثيفة فيها شفافة لا يقبل ضوءا وقد عادت بالابلاغ تقتضي طباعها وبرودة الهواء الذي
فيه واما قوله الذي انقطع عنه تاثير الشعاع لبعده عن الارض ففيه ان الموجب للسخونة هو انعكاس الشعاع وذلك
لا يتوقف على قرب بل على ان يكون وضع المنعكس اليه من الصقيل كوضعه من الشمس ولعله اراد ان الاشعة
المنعكسة من الاجزاء الارضية تقع على الاجزاء الهوائية التي هي في الطبقة المجاورة لتوهنها ولا تتعدى عنها الى ما
فوقها فصار البعد بواسطة ذلك التوسط المانع من الانعكاس سببا للعدم ووصول تاثير الشعاع اليها والاظهر
انه لم يعتبر الانعكاس واراد ان الارض تسخن بالشعاع فتسخن ما يليها وما فوق ذلك يبعد عنها وعلى الطبقة الزمهريرية
منشأ الشهب والصواعق والرعد والبرق قوله اقرب الى الجوهر او

محصى وذلك لان الابخرة لا تصل اليها والادخنة تجاورها وان لم يبق فيها اثر من الادخان كانت محصار فان
هي كانت اقرب الى محوضة الهواء اى فوقها وما تحتها **قوله** يشتعل الدخان وذلك لان الدخان يوثر في
الاجزاء الارضية تاثيرا قويا فيتبدد ما وان قوية وحده مختلط بالاجزاء الهوائية فيميل وبالنارية ايضا
فيحيط بحرارتها فلا يشتعل لكنا فتها عن غيرها فيتحرك نحو المحيط وكلما اسرع واكثر واما الاجزاء الابنية في البخار فلا يحتاج
الى موثر قوى وينفعل سريعا فيتخلف عن الادخان **قوله** واما بالرطب رطوبة الالدكر ودينها طامن كسوا ابن
ما يقع بسهولة التشكل او بسهولة الانفصال **قوله** يشفاف اى لا لون له ولا ضوء له وهذا ايضا لان
ان الى امرين فلا يكون شفافا ولا ما نقول ذلك لتركبه من الاجزاء الارضية ولذلك ذا البرج في نصيبية
في اوان جزئية صلبة صغيرة السام صار بحيث لا يكاد يرى **قوله** محيط بثلثة ارباع الارض هذا كلام
مشهور فيما بينهم لكنهم صرحوا بانه تخميني كما ذكر في كتب الهيئة **قوله** وهو طبقة واحدة لا الحق انه يمكن ان
يقال له ثلاث طبقات لان اللاق للارض منه مختلط باجزاء ارضية صغيرة جدا لا يرسب فيه بعضها و
اللاق منه الهواء اجزاء صلبة رطوبة لانطفئ عليه بعضها ايضا وما بوسطها الاشط او بوزن منه **قوله** وهو
والارض بمنزلة كرة واحدة اى اذا اعتبر سطح العظمى اى رتبة من الارض عن الماء مع محدب الماء المحيط بها كان
المجموع كسطح واحد مستدير مركزه مركز العالم وهذا الحكم التقاطيسي **قوله** ولم يسح فيها بسبب عزيب حار فيها
برد محسوس فيسيل الا الحوران يكون ذلك البرد المحسوس غير مستند الى طباعها بل الى سبب غريب فدغفل
وزعم بعضهم ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك لغوط
وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس
اشد واقوى الابرى من امر يده على النار بسرعة يسلم وان امرها على النحاس المذاب احترق واعترض عليه
بانه يجوز ان يكون تحرقها لشدة حرها الاسخن بروده تها **قوله** وشروق الكواكب وغروبها انما
هو بسبب حركة الارض قالوا ان الارض تتحرك من المغرب الى المشرق باحركة السريعة اليومية فيظهر من
جهة المشرق كواكب مختفية بحذاية الارض وتختفى بحذايتها من جهة المغرب كواكب كانت ظاهرة فيتوهم ان
ان الكواكب متحركة من المشرق الى المغرب من حركة كما يتوهم جالس السفينة السائرة الى جهة حركتها الى خلاف
تلك الجهة وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم راوا ان الكواكب تتحرك حركة بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب
واستبعدوا الى ان يستحيل كون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احديهما
بالعرض فالتسعد والتلك الحركة الى الارض اذ لا يختل بذلك شيء من الاحكام المتعلقة بالحركة اليومية **قوله** والى خلاف
جهة حركتها وهو المغرب المسمى وذلك لانه يثبت خروج ما يوضع مبدأ الحركة من اجزاء الارض لخروج لو كنت
وعلى التقدير الاول يتأخر عنه بفصل حركته على حركة الارض

ولد يقال

وقد يقال ان الارض حينئذ يقطع في عشر ساعة ما به ميل ويسير في السهام والطيور ما يقطع هذا القدر من
بهذا القدر من الزمان فيجب ان يختلف المتحرك نحو المشرق عنها وهذا الظهر بطلانا من الابطال في الحركة
لان المتصل بالارض من الهواء وهذا جواب عن الاستدلال بين معا لا يتحقق على تقدير التشابه يلزم ان يكون
نحو ان المختلفان في حجم المرميان الى فوق على سمت واحد فيما بين الشمال والجنوب مختلفين في النزول
فيقع الاكبر في جانب الغرب من الاصول لان حركة الاصول نحو المشرق اقوى لا ما نقول ذلك انما في الحركة القسرية
واما الحركة الوضعية للمتمكن بواسطة المكان فلا تختلف بصغر المتمكن وكبره **قوله** والا لما وصل الحجر المرمى اليها لان
ان كانت علوية الطا ان يقال ان كانت حركة الارض سفلية لم يصل الحجر المرمى الى فوق بالعود اليها لان حركة
الارض اسرع من حركة الحجر في العود لكونها اثقل منه والسريع لا يدرك الاسرع وان كانت علوية لم ينزل
اليها الحجر المرمى الى فوق بل يجب ان يتحرك هو ايضا الى جهة الفوق لان الكل يوافق الكل في الطبع لا يقال ان
ابن علم ان ملاقاته للارض بنزوله اليها لم لا يجوز ان يكون بسرعة حركتها اليها لا انا نقول لو كان الامر كذلك
لما احس من الحجر اذا وضع اليد تحته ميل الى جهة السفل واما قول الشارح لما وصل الحجر المرمى اليها ان كانت
علوية فان اريد به ان الحجر يجب ان يتحرك حينئذ الى فوق لكونه موافقا للارض في الطبيعة المقتضية للحركة العلوية
بلا فيصور سبها وصول الحجر عليها ان الارض اسرع حركة منه جاز ان يلحقه لسرعتها وان اريد انه لا يصل الحجر
بالعود اليها لكنه يعود وينزل لكان راجعا الى ما ذكرنا مع قصور العبارة عنه **قوله** ولما نزل الحجر المرمي
الى فوق ان كانت سفلية ان اريد به ظاهره وهو ان لا يكون الحجر على ذلك التقدير نزول بالطبع الى جهة السفل
فهو ظاهر الفساد وان اريد به انه لا ينزل بحيث لا يصل به الى الارض عاد الى ما قررناه من عدم الوصول
مع القصور في العبارة وقد يستدل على انها ليست صاعدة بانه يلزم ان نكون نحن كل يوم اقرب الى الفلك
مما كان يجب ان يزداد عظم الكواكب في حسنا كل يوم وعلى انها ليست هابطة بضد ذلك **قوله** وسط
الكل اى مركز حجمها منطبق على مركز الفلك الاعظم المسمى مركز العالم **قوله** ظهور النصف من فلك البروج دائما و
علم ذلك بانه اذا غرب احد الكوكبين اللذين هما في غاية متقابلين من اجزاء فلك البروج طلع الآخر واما
التقارب الى الطلوع وصار الطالع الى الغروب وهذا يدل على مركز الارض ليس خارجا عن مركز العالم
الى احدى جهتي الراس والقدم وتطابق الاظلال على خط مستقيم عند اهل القياس في زمان كون الشمس
على معدل النهار او كونها في غاية متقابلين من فلك البروج يدل على ان مركز الارض ليس خارجا عن مركز
العالم الى احدى جهتي الشمال والجنوب واختلاف الغرق معاطراته الحقيقية يدل على عدم خروج مركزها
في هذه الجهات الاربع واما عدم خروجه الى احدى جهتي المشرق والمغرب فيدل عليه ان زمان ارتفاع
ارتفاع الكواكب الافق الى الدائرة السماوية نصف النهار يساوي زمان

ان م

انخفض انخفاض ارتفاعها منها الى الافق فظهر ان مركز حجم الارض وهو مركز ثقلها في الماء ليس خارجا
عن مركز العالم في شيء من الجهات وهو ما حكم به قوله والارض شفافة اي الارض البسيطة وان وجدت
شفافة لا لون لها في انفسها ولا ضوء واما الارض المختلطة بغيرها فانها ذات لون وان كان ضعيفا الغلبة الاولى الارضية
ومعدا علو المراد بقوله اي الشفافة اغلب قوله طبعه يميل الى الخصوصية الارضية وهي التي عند المركز لان الظلام
عدم وصول الماء الى ما هنالك قوله ومنها انها تحلل المركبات اليها وبهذا الاعتبار تسمى عناصر منهم من
عكس فجعلها بهذا الاعتبار اسطقسات وباعتبار انها يتركب منها المركبات عناصر قوله والدليل على ان
المركبات اسطقساتها هي الاربعة المشهورة وذلك بتحليل المركب بالنوع والانبيق اذ يظهر منه ما كان ارضيا
ومائية وهوائية وحارة واما النارية فلا بد منها للطبخ والنضج قوله لانها لا تنزل عن الاثير وعلله انه مشغول
بوجود النار عندنا ولهم طريقة اخرى هي ان النار اذا اختلطت بما يغمرها من الاجزاء الارضية والمائية انطفأت
فلا يبقى نارا اجيب بان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء قوله فيكون مسبوقة بالزمان فيكون
حادثة لا نزاع فان كل واحد من المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية ان حادث بحسب شخصه
ذكره انما النزاع في حدوث انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص وقد يعدم الانواع المتوالدة بحيث ان
يكون قدمه عند الحكماء واما المولدات فيحتمل الامرين قوله والاسطقسات اذا امتزجت استحالت في
كيفياتها المتضادة قال الامام ان حمل التضاد على الحقيقي الذي يكون بين الشيئين في غاية التخالف لم
يمكن الكلام منا ولا المزاج الذي الواقع بين اسطقسات متعددة واستكسرت كيفياتها الاولى بحسب المزاج الاول
كما في مركب الزيبق بالكبريت اذ ليس بين مزاجيهما غاية البعد وان حمل على التخالف مطلقا بينا ولا الكلام
ورد ذلك بانه لا حاجة الى حمل الكلام على خلاف المصطلح فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب
وبعضها يابس وكما ان بين البياض والسواد على الاطلاق تضادا وغاية الخلاف كذلك بين الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة قوله فاستحالت في كيفياتها ان تحركت الاسطقسات في كيفياتها لان الكيفية لا تتحرك
بنفسها فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها اعني المادة يتحرك ويستحيل في الكيفية قوله فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منها
في الاخر من حيث ينفعل عن ذلك مثلا اذا فرض انها فاعلة بكيفياتها ومنفعلة في كيفياتها لما كانت كيفية كل
واحد منها فاعلة ومنفعلة فيلزم ما ذكر من ان الفعل اما قبل الانفعال او بعده او معه وكذا الى اذا كان
فرض كونها فاعلة بصورها ومنفعلة في صورها او فاعلة بموادها منفعلة في موادها قوله لان الهيولى من حيث
هي هيولى قابلة فلا يكون من حيث هي فاعلة وايضا كون الهيولى كاسرة انما يكون بواسطة الكيفية كما ذكر
في الصورة فيلزم منها ايضا ما لزم هناك قطعا قوله لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فان الصورة النارية
مثلا تفعل الاسخان بواسطة الحرارة لا بذاتها انما انكسر

الا بواسطة الحرارة لا بذاتها وحدها قوله لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا مجردا الان الفرض كون
الصورة فاعلة بواسطة الكيفية فالكاسر من الجانبين هو مجموع الصورة والكيفية والمنكسر منهما هو الكيفية وحدها
فلا محذور اصلا بل الصواب ان يقال ان الكيفية المتوسطة يجب ح ان يكون غالبة والكيفية المنفعلة يجب ان
يكون مغلوبة فيعود المحذور بحذافيره قوله والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة حكم بان
الفاعل هو الكيفية وحدها اعني بلا مشاركة الصورة كما هو المشهور لما ذكره ان الماء الحار اذا امتزج بالماء
البارد انكسر الحرارة والبرودة وحصل منهما كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة ومبردة ويرد عليه انه
لم لا يجوز ان يفعل صورة واحدة فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني الحرارة
والبرودة واما كونها فاعلة بلا مشاركة الهيولى فلانها قابلة قبولا محضا وحكم بان المنفعل هو المادة لان الانفعال
من خواصها ويرد عليه ان انفعال المادة هاهنا ليس الا بحسب كيفياتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت
مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال باقيا بحاله ويرد هذا الاعتراض على من قال ان انفعال مادة احدهما عن كيفية
الاخرى ليس الا بكيفيتها بكيفية من جنسه الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة
المنفعلة فنقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال كيفية الاخرى في مادة الاخرى فيلزم كون المعدوم
مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى
واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة اخرى فذهب بعضهم الى ان المخلص عنها
منهما ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة
ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة وذهب اخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة
اجتماعها على صرافة كيفياتها معد لفيضان متوسطة منها يقتضي قيام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة
بينها فائضة من المبدأ على تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفياتها والكيفية
مقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تأثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك
المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا
او المنكسر كاسرا او كون المعدوم مؤثرا ونقابل الى ان نقول على الاول ان تلك الاعداد المتوقفة التي حصلت كيفياتها الصرفة فلا
نقول انفعل يكون متفاوتة في الاستعداد فكيف يلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل وان نقول على الثاني ان
اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا حال انها كيفياتها لما ستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية المعدة فينتقل
الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وما يتوهم من انه يجوز ان يكون كيفيات العناصر باقية على
صرافتها لكنها العادية ضعفها وشدة امتزاجها لا يتميز الحس بين كيفياتها بل يدرك المجموع معا على انه كيفية واحدة
وهذا القدر من الامتزاج كاف في فيضان صور المركبات عليها

يسعد جدا كيف وتحوى اجزا الاولى اجالبها وان الممتزج من الحار والبارد البالغين في كيفيتهما بالبعد متكافيين وذهب الاطبا الى ان العناصر تستحيل في كيفياتها فتحصل لها كيفيات فاتره بالقياس الى تلك الكيفيات الشديده الصرفه المتباعده فتلك الكيفيات المتقاربه المتشابهه هي المزاج فلا يكون المزاج كيفيه واحده في الحقيقه بل كيفيات هي واحده في الجمله وذهب الحكما الى انها بعد استحالتها في كيفياتها تخلع تلك الكيفيات باسرها وتفيض عليها كيفيه واحده حقيقيه هي المزاج وقد ظهر من المباحث انهم جعلوا لكل واحد من الكيفيات الاربع مبدا للفعل والانفعال في حصول المزاج وذلك لانهم يسمون الحراره والبروده بالفعليين ويسمون الرطوبه واليبوسه بالانفعاليين تام **قوله** اي يكون تلك الكيفيه متشابهه في جميع اجزا العناصر هذا على تقدير خلع الكيفيات وفيضان كيفيه واحده في غايه الظهور واما على تقدير بقا الكيفيات المنكسره فلان الاجزا النارية تستحيل في كيفيتها الحراره مثلا نحو البروده فيحصل لها كيفيه متوسطه بينهما على وجه ما والاجزا المائيه تستحيل في برودتها متوجهه نحو الحراره فيحصل لها كيفيه متوسطه بينهما على ذلك الوجه وقس على ما ذكرنا من حال الرطوبه واليبوسه فيتشابه الكيفيه في جميع اجزا العناصر **قوله** ان الكيفيه المتشابهه متوسطه بين كيفيات البسايط لم يرد بذلك انها في حاق الوسط بين تلك الكيفيات بل اراد ان لها توسطا ما بحيث تستحق بالقياس الى البروده وتسمى بالقياس الى الحراره وكذا الحال في الرطوبه واليبوسه **قوله** الى بطلان قول من يقول ان البسايط اذا اجتمعت وامتزجت حتى في زمان قريب من زمان الرئيس على ما ذكره في الشفا **قوله** وليست صوره واحده هي صوره المركب في ماده قد خلعت الصور النوعيه التي كانت حاله فيها وتوجه بتعددها فصارت واحده فبعضهم ذهبوا الى ان تلك الصوره يجب ان يكون متوسطه بين العناصر على قياس ما قيل في المزاج من توسطه بين تلك الكيفيات وبعضهم لم يوجبوا ذلك **قوله** لم يكن هناك مزاج بل كون وفساد فقيل قد يلزم هذا القايل ان الوجود في جميع الافراجات بين الحاله المستتبعه لصور المركبات كون وفساد وان ليس هناك استحاله في الكيفيات وتوسط بينهما على ما ذكروا اذ لم يتعرض دليل على بطلانه **قوله** والقول بالمزاج مبني على الاستحاله في الكيف لما عرفت من ان العناصر تستحيل في كيفياتها فتفيض عليها كيفيه واحدانيه متشابهه متوسطه بينها على احد الوجهين اعني مذهبي الحكيم والطبيب فكذلك الحركه في الكيف المسماه بالاستحاله اصطلاحا مبنى السما بالمزاج عندهم فيكون القول به مبنيا على الاستحاله في الكيف المتقدم والحركه فيه وكذا القول بالمزاج يتوقف على الكون والفساد لان الاجزا النارية التي في المركبات لا تزال من الاثير فلا بد من كونها من العناصر **قوله** وقد انكر طايفه من المتقدمين ذهب انكسا غورس من اصحابه المسمون باصحاب الخليط الى انه لا يعرض الكيفيه اصلا ولا دفعه ولا تدريجا اي لا حركه فيها ولا انتقال دفعي ولا تغير في الصوره اصلا اي لا كون ولا فساد **قوله** ومن ساير الطبايع النوعيه كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل **قوله** والله سبحانه قد زعم كان ان يجد

النفود والبروز فيتفاربان متشاكان في ان لا استحاله في كيفيات العناصر اصلا ولا تبدل في صورها النوعيه بل اذا غلبت الاجزا النارية ظهرت الحراره وسمى المشتمل عليها وعلى اجزا من عناصر او معلوم بالنار واذا غلبت الاجزا الهوائيه والمائيه والارضيه والمائيه ظهر كيفياتها وسمى باسمائها وقد طرد الكيفيات باذن عليه فلا يتغير الاسما وكذا الحال في ساير الطبايع النوعيه والذي دعاهم الى مذهبين المذهبين حكمهم بامتناع كون الشي لا من شي وامتناع صيرورة شي شيا اخر **قوله** والقول بالمزاج لا يمكن الا بعد بطلان هذين المذهبين اي يتوقف على بطلانهما وان لم يكن هذا البطلان كافيا في تحققه بل لا بد مع ذلك من اثبات كيفيات العناصر الممتزجه في المركبات **قوله** فلا يسع عقلك ان تحكم بكون جميع الاجزا النارية المنفصله عنها والباقيه فيها عند التحمر مع عدم احراقها بكونها لا يكون معه برودة برص ولا تحقق ولا ادراك حس ولا ظهر وكذا لا يمكنك ان تصدق بوجود جميع النارية العكسه في الزجاج الذايب كاملة فيه قبل ذوبانه لانه يتناول تسع نفوذ البصريه والاحساس بما في باطنه **قوله** فيما غلب عليه اخر العناصر الثلاثه الباقيه فالمحكوك ما غلب عليه الارضيه كما ذكره الشارح واما ما يغلب عليه المائيه فكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالما واللبن مثلا اذا حرك تحريكا عنيفا فانه يتسخن وليس هناك نار عرضيه متعدده وكيف يتصور تكون النارية فيه اذا كان في اناء مصمت كالنحاس مثلا وما يغلب عليه الهوا فالمحلل وهو الجسم الذي يدفع قوامه بالقسر كالهواء الذي في داخل كور الحدادين فانه اذا انسد منافذه والح عليه بالنفخ رق قوامه وتسخن بالاجزاء عرضيه هناك حتى اذا ارتد في الالحاح يكون نارا كاملا ولا يمكن للعاقل ان يحكم بان تلك النار متعدده من خارج وكانت كامنه هناك **قوله** بل يحرق من غير نار قبل لذلك القايل ان يقول ان الحك افاد الاجزاء الهوائيه المجاوره للمحكوك استعداد لكونها نارا فتكونت فالحراره المحسوسه من المحكوك هي الحراره لتلك النار فلا استحاله في كيفيته وانت تعلم ان ذلك القايل انما ارتكب مذهبه دفعا للتغير في الكيفيات والتبدل في الصور فكيف يلزم التبدل في الصور فرارا من التغير في الكيفيات فيكون كالهارب من المطر الى الميزاب ثم من شبهه واهيه ربما يوردونها دفعا لتغير المحكوك في الكيفيه وجوابها انا نعلم حدوث الحراره في المحكوكين من غير ان يحدث هناك نار كما اذا دلك احدى اليدين بالاخرى **قوله** ثم تختلف الامزجه في الاعتدال يعني ان الامزجه مع كونها مشتركه في كيفيه وحدانيه متشابهه حادثه من تفاعل العناصر متوسطه بين كيفياتها تتخالف في الاعتدال وعدمه بحسب صور المركبات التي لا تنفك عن امزجتها قالوا ان العناصر المتفرقه اذا امتزجت وتفاعلت كيفياتها وحصلت على كيفيه وحدانيه صارت واحده من جهه مناسبه للمبدا الذي هو واحد من كل وجه فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يعطى منه عليها ما يحفظ تركيبها ويمنعها عن الاجتماع منه ولولاه لتداعت بسرعه الى الافتراق بمقتضى طباعها **قوله** وذو صوره يعني انه صوره جوهريه منوعه تحفظ تركيبه ولا يصدر عنها افاعيل تخلها اصلا ولا

فعل واحد بشعور يسمى نفسا نباتية والحاصل ان المركب التام الذي له صورة منوعة ويرجى بقاؤه زمانا اما ان يكون له نشو
ونما اولا والثاني هو المعدني والاول اما ان يكون له حس وحركة ارادية اولا والثاني هو النبات وله صورة جوهرية منوعة
يسمى نفسا نباتية تحفظ تركيبه وتصدر عنها بلا شعور افاعيل مختلفة من التغذية والتنمية وتوليد المثل والاول هو الحيوان
وله صورة تسمى نفسا حيوانية تحفظ التركيب وتصدر عنها تلك الافاعيل مع الاحساس والحركة الارادية وقد يقال
ما سبق دليل على ان المعدني والنبات ليس لهما حس وحركة ارادية وان المعدني ليس له نمو وغايته عدم الوجدان
وانه لا يدل على العدم وقد يتمسك في شعور النبات واختياره في الحركة بما يشاهد من ميلانه عن سمت استقامته
في الصعود اذا كان هناك مانع فانه يميل الى ان يصل الى محاذاة المانع ثم اذا جاوزه عاد الى تلك الاستقامة وفي شجر
النخل يتعشق [illegible] اشارات [illegible] بذلك ويتمسك في اعداد المعدنيات بما يظهر على المرجان المسمى بالبسد [illegible]
ولذلك قيل هو متوسط المعدنيات واقرب معدني الى النبات كما ان النخل متوسط النبات واقرب نبات
الى الحيوانات وذهب بعضهم الى ان لطبايع العناصر البسيطة لها شعور ما وان لم تترتب عليه حركة ارادية والعلم
ان امثال هذه الاحتمالات المتعددة لا ينكشف الا عن ذي بصيرة نافذة يشهد حدسه الى الامور الطامع بحسب الوجدان
والسمع فينكشف على نور بصيرته فيشاهده الاشياء على ما هي عليه بقدر ما يفي به فكره وحدسه ولما كان مسلك
الحاجة الى مساعدة الملكوت القدسي وقد صرح بعضهم بذلك كثير من مسائلها قوله كالات اولى هي الصور النوعية
كالصورة الانسانية اي صورتها النوعية الحالة في مادتها الحاصلة لنوع البدن الانساني التي هي كالة للنفس الناطقة
والتصرف في البدن [illegible] واما النفس الناطقة فانها وان كانت كمالا اولا [illegible] في الجمعية ومبدأ للآثار
والخواص الانسانية كلها ليست حالة في المادة بل متعلقة بها فلا يسمى صورة الا مجازا قوله يصدر من الحيوان فالبعد
من النبات وذلك لان لصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد
من الاعتدال فيتفاوت بحالها في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصور الفائضة
عليها كمالا ونقصا ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الآثار
بعيدة المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر آثارا والحيوان اقرب
الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدأ الفياض قوله وكل واحد من
الثلاثة الى المعدني والنبات والحيوان جنس يشتمل على انواع لا تحصى لعلو بعض تلك الانواع فوق بعض فيكون هناك
انواع اضافية تسمى بانواع حقيقية تشتمل كل نوع حقيقي منها على اصناف ثم يشتمل كل صنف منها على اشخاص
لا حصر لها والاظهر ان يراد بالنوعية شرف بعض الانواع على بعض بالآثار والخواص قوله بحيث لا انتهاء له
الى ما لا نهاية ان تلك الانواع المتعددة مع اشتراكها في احد الاجناس الثلاثة [illegible] من الاحكام التي فوق كل نوع
محالة بحيث لا يعد من [illegible] وكذا الحال في الاصناف والاشخاص

بعيدهم

مع كونها مشتركة في امور اكثر ما يشارك فيه الانواع قوله وليس هذا الاختلاف الى ليس الاختلاف الواقع
في المركبات نوعا وصنفا وشخصا مستندا الى الهيولى العنصرية ولا الى الصور الجسمية لكونها مشتركة بين المركبات
باسرها ولا يقتضيان اختلافا فيها بوجه ولا الى المبدأ المفارق لانه احدي الذات متساوي النسبة الى جميع المواد
فلا يتصور منه اختلاف فيها ولو منه [illegible] متساوي النسبة [illegible] يجوز ان يكون للمفارق احتياج بخصوص بعض تلك الخصوصية
اثرا مخصوصا في مادة مخصوصة دون اخرى كما ذكره [illegible] في اختصاص [illegible] والكواكب بجانب من الفلك دون جانب
فانه احال هذا الاختلاف الى العلة الفلكية لوجود ذلك الفلك وقال كما ان اختلاف الآثار يجوز ان يستند الى العلل القابلة
يجوز ايضا ان يستند الى العلل الفاعلية واما ادعاء كون الفاعل مختارا للفعل [illegible] باختياره وخص كل شيء [illegible]
حكمه فهو الدين القويم والصراط المستقيم الذي تحير العقول عن مسالكها وتحيرها العويص الامور [illegible] ويعلل الفائدة
الكبرى في امثال هذه المباحث والتفكر عنها والتدقيق النظر في مبانيها ان يظهر للعقول عجزها عن [illegible] الصنوعات
وبدائع صنعها كظهور المحسوسات التي لا شبهة فيها فيعلم ان لا سبيل الى [illegible] الكبرياء وحجاب قدسها فطرق هناك
[illegible] والانكسار ويصرح بين يدي سيدها ومولاها حالا [illegible] فيتداركها الرحمن بانوار جلاله ويحيا زلفى برحمته
اولئك الذين اهتدوا واولئك هم الفائزون واما الواقفون في شبهات العقول والاوهام المحيطون في
ظلماتها المتحيرون عما ارادوا ان يدركوها فسوف يذكرون اذا ابصلت [illegible] انفسهم جلابيبها فظهرت بصفاتها
واني لهم الذكرى اولئك ينادون من مكان بعيد اولئك هم الخاسرون قوله ولما كان امكان الاجسام
العنصريات غير متناهية كان امكان التراكيب غير متناهية فكان امكان الامزجة غير متناهية غير متناهية عليه
بالانواع التي تحدث بسببها المزاج هي الانواع الخارجة وتلك متناهية واما الانواع الوهمية وان كانت غير متناهية
فاختلافها لا يوجب اختلافا في المزاج خارجا كما هو مطلوبكم والجواب ان الانواع الحاصلة من العناصر في المركبات
بتواليها بفسخ التركيب وازالة صورها الجامعة اياها ما لم يحدث من تلك الانواع واحد منها او مع غيرها او من بعضها
او مع غيره مركب بل هذا التقسيم الوارد على العناصر يجوز ان يكون غير متناه حاصلا في الخارج في الازمنة الماضية
على التعاقب وكذا في الازمنة الآتية بل مذهبهم ان الامزجة الحاصلة في المركبات الماضية غير متناه وكذا الامزجة
التي تحصل في المركبات الآتية لا تقف على حد وليس ذلك بالقياس الى جميع الانواع المندرجة تحت واحد من الاجناس
الثلاثة بل بالقياس الى كل واحد نوع منها انما المستحيل ان يوجد من غير متناه وهو افراد متناهية ولا يرد عليه بمثل تلك الانواع
ويكون هذا التقسيم غير متناه في الخارج وليس الامر عندهم على ذلك الا ترى انهم يقولون ان الحكمة في فسخ التراكيب وخلع صورها
ان المواد في انفسها قابلة لكل الصور لا تنافي على التعاقب فلو لم تخلع عنها صورتها فيها لم توجد تلك الصور التي
لا تنافي فتضيع قابليتها لها قالوا ولما كان الفاعل غير متناه في فاعليته اوجد قابلا غير متناه في قابليته ودبر بصنعه كذا فيه
غير متناهية متفاوتة الاستعداد القابل بما هو غير متناه كما [illegible] في قابلية [illegible]

في التعادل في كل حرف بل في كل آن فكل استعداد من الصور التي لا تتناهى فيصير الى أعظم شأنه كل يوم هو في شأن **قوله** وان
كان لكل نوع مزاج له عرض كل نوع من انواع المركبات له مزاج يناسب آثاره وخواصه المطلوبة منه فللفرس مثلا مزاج يناسب
العدو وساير المنافع المتعلقة به كما ان له اعضاء وآلات تناسبها ايضا فهو الذي اعطى كل شيء خلقه وهذا المزاج يسمى
الاعتدال النوعي الذي يسعه الجنوع في الحيوانات واعلم ان الاعتدال النوعي ليس هو التوسط بين الكيفيات الاربع على حد واقع
معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متشابهة بل يتغير ساير الكيفيات كيف
الشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب استعداده المختلفة بل كل نوع من المركبات له اعتدال نوعي له
عرض بين طرفي افراط وتفريط فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز مزاج
ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان
هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع آخر
كالثعلب مثلا فاذا حصل للانسان ذلك المزاج هلك ايضا وهكذا الحال في ساير الكيفيات **قوله** لكن ذلك المزاج
الواقع بين الطرفين يشتمل على الانهاء من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج
النوعي وكذا لكل صنف مزاج كالسنف مزاج النصف آخر وللترك مزاج وللهنديين مزاج آخر وللمزاج الصنفي
ايضا عرض بين طرفي افراط وتفريط فاذا جاوز شخص من ذلك الصنف احد طرفي عرض مزاجه هلك او مرض مرضا
شديدا وكذا لكل شخص مزاج له عرض ولا شك ان عرض المزاج الصنفي واقع في عرض المزاج النوعي وبعض منه
لما عرض المزاج الشخصي فانما يكون بين بعض الامزجة الواقعة في عرض المزاج الصنفي فقد يكون مساويا وقد يكون
اقل منه فان قلت كيف يكون مراتب الامزجة الواقعة بين طرفي عرض المزاج اعني طرفي الافراط والتفريط
غير متناهية كما ذكر مع انها محصورة بين حاصرين قلت لم يذكر ان تلك المراتب غير متناهية بل
ذكر انحصار تلك المراتب غير متناهية ولو اطلق عدم التناهي على تلك المراتب لم يرد به عدم تناهيها الا عدم
انحصارها في عدد مخصوص معلوم ويكون المقصود الكثرة الغاية للحصر فان قلت قد يعدم ممكن ان
امزجة المركبات غير متناهية عندهم حقيقة كتعدد المركبات قلت تلك من الامزجة والمركبات الشخصية كان ذ
التشاح معها فانها تتعاقب فلا يوجد منها في كل زمان الا جملة متناهية وكل مزاج واقع بين الطرفين على
حد معين ليس شخصيا بل هو نوع يتصور له افراد غير متناهية فان مزاج المركب من اجزاء نارية من صعف الاجزاء
الأنية ومن اجزاء ارضية وهوائية بينهما نسبة مخصوصة وكذا بين كل واحد منها وكل واحد في الاوليين نسبة
مخصوصة مزاج واحد من الامزجة الواقعة بين الطرفين على حد معين وانه يتعدد بحسب تعدد المركبات التي اوقي
في اجزائها تلك النسب المخصوصة فالمركبات النوعية والصنفية والامزجة لا تتناهى لان موجوده معا فلو كانت غير
متناهية لزم لا تناهي الابعاد مثلا فنقول بطلان الكمات المتحدة اجزائها

فانها

فانها غير متناهية ومتعاقبة بكلام المفسرين ذلك مثلا فنقول مثلا من واحد الى مائة عرض المزاج النوعي وكل عشرة
منها عرض المزاج الصنفي ثم ان كل عدد مخصوص يوجد في متعدد وان غير متناهية على سبيل التعاقب دون
الاجتماع **قوله** وذلك لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية بين الكلام
على تعادل الكيفيات وتساويها في القوة لان المعتدل بهذا المعنى اعني المشتق من التعادل يكون في حاق
الوسط بينها بحيث لا يميل الى الحرارة ولا الى البرودة بل يكون على حد المشترك بينهما على سواء وكذا لا يميل الى الرطوبة
ولا الى اليبوسة بل يكون على الحد المشترك بينهما كذلك ويكون ايضا فقط لكن مجموع الكيفيتين الفاعليتين مساويا
للمحفظ من مجموع الكيفيتين المنفعلتين وذلك انما يتصور بتعادل الكيفيات في مقادير قواها كيف لو كانت مع
وزنه كانت متساوية في الوزن واما تعادل العناصر في كمياتها فيلزم ايضا اذ لو كانت العناصر
متساوية في مقادير قوى كيفياتها التي لها مثلا اذا كان عشرة اجزاء مثلا في مقدار قوة الحرارة كعشرة
اجزاء مثلا في مقدار قوة البرودة واما ان كان مقدار الحرارة اذا عشرة اجزاء اكثر من مقدار البرودة
في عشرة فلا يلزم من تساوي الكيفيات في مقادير قواها تساوي العناصر في كمياتها **قوله** والا يلزم قلنا
ممنوع لجواز ان يشتغل بعض بسايط بالثقل الى تحت بقهر الضرورة الخلائق وايضا مطلق المركب
عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر **قوله** ضرورة تساوي البسايط فيه
برد عليه ان المعتبر في المعتدل الحقيقي هو تعادل الكيفيات في مقادير قواها وهذا لا يستلزم ذلك
لعدم تساوي البسايط بحسب كمياتها لجواز ان يكون النار مثلا في كمال الحرارة والشدة واقول مثلا الماء
في البرودة بحيث يساوي الجزء حرارة عشرة اجزاء من النار بقوة برودة جزء واحد من الماء فلا يلزم
تساوي البسايط في المعتدل ويمكن ان يقال ان مراتب الثقل والخفة التي بها تطلب العناصر بحسب ان كلها
بالطبع مستندة الى صورها بحسب كيفياتها التي فاذا تساوت الكيفيات في المعتدل تساوت تلك
المراتب فيه فتساوى طلب الامكنة البسايط وان لم يكن مقادير البسايط فيه متساوية فلو
كان له ميل الى مكان احدها لزم الترجيح بلا مرجح وقد يدفع لزومه لجواز ان يحصل له صورة
نوعية تقتضي حصوله في مكان بعض بسايطه واما ما ذكره من ان المركب اذا تساوى فيه جميع طبايع
اجزائه كان مكانه الطبيعي متفق وجوده فقد عرفت بطلانه **قوله** لانه اما ان يكون بما ينبغي له فان قلت
قد يكون الاجزاء الحارة والباردة زائدتين على القسط الذي ينبغي او ناقصتين معا عنهم وكذا تقول في
الاجزاء الرطبة واليابسة فيزيد الامزجة الحاصلة المركبة على اربعة قلت فذكر بعضهم ان الخروج
عن الاعتدال الحقيقي ان كان في كيفية فاما بالزيادة على ما ينبغي من تلك الكيفية او بالنقصان

ستة واقسامه ثمانية وان كان في كيفيتين معا كان اقسامه ثمانية عشر لان المركب الثنائي من الكيفيات الاربع
في كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احدهما
والنقصان في الاخرى فيرتقي العدد بضرب الثلثة في الستة الى ما ذكر وان كان في ثلث كيفيات كان اقسامه
اثنين وثلثين لان المركب الثلاثي من الكيفيات الاربع اربعة وفي كل واحد من الاقسام الاربعة اما ان يكون الخروج
بالزيادة فقط او بالنقصان فقط او بهما وفي هذا القسم اعني المشتمل على الزيادة والنقصان اما ان يكون الزيادة
في كيفية واحدة والنقصان في كيفيتين او بالعكس وكل منهما ينقسم ثلثة اقسام فهذا القسم ستة ويكون مع القسمين
الاولين ثمانية فاذا ضرب الاربعة الاول في الثمانية كان الحاصل ما ذكر وان كان في اربع كيفيات فاما
ان يكون الخروج لكل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان و ح اما
ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة والمجموع ثلثة وستون وهذا
وهم فاسد لان الاعتدال المعتبر في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان
اللائق بحال المركب ان يكون حرارته مثلا ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت
محفوظة كان مزاجه معتدلا ولا يخرج عن ذلك الا بان يكون الحرارة مثلا عشرين والبرودة عشرة او الحرارة
ثلثين والبرودة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يخرج
ح بزيادة الاولى الحرارة والبرودة كون الكل احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان
باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون
ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كان الخارج عن الاعتدال
الجمعي كذلك **قوله** وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها اعتذر عن الفصل بين الاحكام بان المقصود
من الفصل الثاني بيان انقسام الاجسام الا ان الكلام قد انجر الى ذكر بعض احكام الاجسام هناك فذكر
بقيتها ههنا **قوله** وذلك لا يلزم من فرضه عدمه يكون محالا الا ان كل ما لزم من وجوده فرضا عدمه كان مستحيلا
اذ لو كان ممكنا لامكن اجتماع وجوده وعدمه معا وانما قلنا فرضا لان وجوده مثلا لا يكون الا مفروضا
قوله وذلك بان نفرض في البعد الغير المتناهي خطا غير متناه اذا كان هناك بعد غير متناه سواء كان بعدا
مجردا عن المادة او حالا فيها وسواء كان غير متناه في جهة واحدة او في جهتين او في الجهات كلها امكن
ان نفرض فيه من مبدأ معين خطا غير متناه وامكن ان نقطع منه من ذلك المبدأ ذراعا مثلا فيحصل خط آخر غير
متناه ابتداؤه انقص من الاول بذراع فاذا توهمنا انطباق مبدأ الخط الثاني على مبدأ الاول لزم انقطاع
الثاني لما ذكره وهذا هو برهان التطبيق مع اشتماله على الشرائط المعتبرة فيه لا يجاب من احكام وتتمة الاخذ
ههنا في بيان احوال الاعيان ... الامور وجه ما يحل ... اولا
ان

ان الجسم يجب ان يكون بحيث يمكن ان نفرض فيه ذلك الخطان وتطبيق احدهما على الآخر فيلزم ان يكون الخط الذي لم ينته بحسب
نفس الامر في الوهم متناهيا بحسبها فيه وانه لم يثبت الا من عدم تناهي الابعاد دون سائر الامور المعتبرة معه
لظهور امكانها على تقدير اللاتناهي كما لا يخفى فيكون عدم التناهي محالا **قوله** هذا برهان آخر وهذا البرهان
يدل على انه يمتنع لاتناهي الابعاد في جميع الجهات بأسرها وانه يمتنع لاتناهيها في جهتين معا واما امتناعها
في جهة واحدة فقط فلا دلالة على امتناعه اذ لا يمكن ح ان نفرض انفراج ضلعي الزاوية بقدر امتداد ما
واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط الترس مثلا بل نفرض محيط
دائرة ونقسمه اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط
متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي
مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز كل نقطة نفرض على سطح المحيط به اربع قوائم وقد
قسمت هي اقساما ستة متساوية وكانت كل واحدة ثلثي قائمة يحيط بها ضلعان هما قطران من تلك
الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا للامتداد وهما
وذلك انه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المنفصلين بخط مستقيم حدث هناك
مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما كان احدهما اعني التي بين الضلعين
ثلثي قائمة ووجب ان يكون الزاويتان الباقيتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين الضلعين متساويتين لتساوي
الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان
يكون اضلاعها ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج
بينهما ايضا عشرا ولو امتدا مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا فاذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان
الانفراج بينهما ح موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه مح ولما وجب
كون الانفراج متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية
لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد وقد سقط بما قررنا ما توهم من ان النسبة بالتساوي بين
الانفراج والامتداد انما تكون محفوظة اذا كان الامتداد متناهيا واما اذا كان غير متناه فلا و
كذا سقط ما توهم من انا لا نم لزوم ان يكون البعد بينهما غير متناه بل اللازم ان يكون هناك ابعاد غير
متناهية كل واحد منها مساو للامتداد السابق عليه وهلم جرا ووجه سقوط هذين التوهمين انا اذا توهمنا
ان الابعاد الانفراجية التي بين الضلعين لم نجد بعدا انفراجيا معينا الا وللضلعين بعده امتداد
وانفراج آخر اطول من ذلك البعد المعين ولكنها الا انه لا يخرج في العقول لانا نعلم اجمالا بالفرض ان لا بد
على ذلك التقدير من انفراج يساوي الامتداد في اللاتناهي فان

والدائن

قلت اوتاج صلعي الزاوية على وجه يكون البعد بينهما مساويا لامتداد بين الاطلاع الى اعتبار الرسي بل يكفيه ان يحيل بالشكل الاول من المقالة الاولى من كتاب الاصول مثلث متساوي الاضلاع ثم يخرج منه ضلعان محيطان بزاوية الى غير النهاية فان حالهما على ما ذكر قلت بعض الطرق ليس من ذات المحصل على ان ما ذكرناه اسهل وايضا للمستدل بالترسي ان يتمسك بكل ضلعين من اضلاع ذلك المثلث وايا على ما بدور وان يتمسك بان تلك الاقطار المتقاطعة على المركز على ما ذكر اذا اخرجت الى غير النهاية وقع عرض الابعاد الذي فرض غير متناه بينهما ولا شك ان المحصور فيما بين ضلعين منها يكون متناهيا فكذا اذا انضم اليه ما انحصر بين كل ضلعين اوتين من الاضلاع الباقية كان المجموع ايضا متناهيا فيكون عرض الابعاد متناهيا على تقدير كونه غير متناه وان فرض بعاطع خطين على بسط كيف كان فرض اوتاج كل منهما طرفيه الى غير النهاية دل على النهاية بالوجه التام وهو طوله ما بالوجه الاول ايضا اذا اعتبر مثلا زاوية قائمة او منفرجة فان وتر القائمة او المنفرجة يجب ان يكون اطول من كل واحد من ضلعيهما فيلزم ان يكون الانفراج مع كونه اطول من كل واحد من الضلعين غير المتناهيين محصورا بين الحاصرين قوله دل على الوحدة الى على ان حقيقة الجسم واحدة في الجميع مما العاسم اذا كان ذكروه في تعريفه حد الارسطا وطوم قوله كقولنا الحيوان اما ناطق او صامت الى كون جميع الحقائق الحلول حد واحد مشتمل على القسمة كما في المثال المذكور فانه في قوة حدين كانه قيل الانسان والفرس الحيوان الناطق والحيوان الصاهل قوله ومعوقوله انه الجوهر القابل للابعاد وقد يتوهم ان الجوهر ليس جنسا بالحقيقة بل من لوازم المعقولات ولا شك ان مفهوم القابل للشي بما على القسمة لا يمكن ان يكون ذاتيا للجسم الذي هو جوهر فلا يكون حد انوعيا حديا وكذا قولهم انه الطويل العريض العميق ليس حدا له سواء اريد بالطول والعرض والعمق ابعاد مجعولة او موهومة وكذا قول الاشعري انه الجوهر المنقسم ليس نوعيا حديا قوله الجواب ان كالف الكوض لا سلم تخالف الانواع الى تخالف انواع الاجسام المتخالفة بالخواص والاثار ولا نزاع فيه انما الكلام في اتحاد ماهية الجسم المطلق المشترك بين تلك الانواع واختلاف الخواص والاثار المستندة الى الصور النوعية المختصة بالانواع لا ينافي اتحاد المشترك بينها فلا نسلم تخالف مفهوم حد الجسم الى تخالف ماهيته في الانواع التي تحته وادعى بان الفرد قضت بتقا الاجسام وكذا القايلون ببقا الاعراض التي يدعون حكم الفرد ببقائها ايضا قوله وقد يوضع في ذلك بان ما ذكرنا حكم وهمي عرض للنفس بواسطة تشابه المتحددات كما في الجاري والسحابات التي اقله مقدارا وشكلا ولونا والسبب في ذلك عجز النفس عن ضبط ما به يتمايز المتماثلات وقد يوضح بان الاجسام المركبة من العناصر كالحيوان مثلا تتحلل منها دائما اجزاء لطيفة مع ان الاوهام تتسارع الى الحكم بانها باقية باعيانها قوله وقيل ان هذا النقل عن النظام غير معتمد عليه لما كان في هذا النقول مستبعدا جدا لا قرباك سقط نقل ... للطف

قوله

المنقل

المنقل رفعا لمن لهو عن وهم الحالين وتكذيبهم حديث الطفرة المشهورة فيه وما دله قوم بانه ذهب الى ان علة الحاجة هي الامكان فادعى لذلك ان الاجسام محتاجة الى المؤثر حال البقاء فوهم المتسامعون ان حاجتها الى المؤثر لذلك لا يتصور الا اذا كانت متحددة بغير ما قبله فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده به من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها وحكم آخرون بان له باعثا على القول المسمى كما ان للقايل بعدم بقاء الاعراض باعثا عليه كما اشرنا اليه قوله بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام يريد ان الجسم لو كان باقيا لم ينعدم لذاته بل اما بالمؤثر وهو ممتنع لان العدم الصرف الذي هو لا شي محض لا يصلح اثرا له واما لوجوب طريان الضد ولا ضد للاجسام لتصور انتفاء شرط بانه وتمام تفصيل هذا الدليل مع ما يرد عليه مشهور مذكور في امتناع بقاء الاعراض كما هو راي الاشعري ومن تابعه قوله فانه حال عن نتن الكنيف الى الهواء خال في نفسه عن نتن الكنيف وان عرض له الروايح احيانا لمجاورة ذي الرائحة قوله فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها انما ذكر العادة لان ترتب وجود شي على وجود او على عدمه ليس عنده الا بطريق جريان العادة بايجاده بعده اذ لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى ولا وجوب عنه ولا عليه بل ليس هناك الا اختياره فاذا تكرر سمي عادة والاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا الا انه على تقدير اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا قوله وهذا الحكم ضروري الى الحكم بان الجسم ليس مرئيا بذاته بل بتوسط اللون والضوء ضروري ينبه عليه بان الهواء غير مرئي لخلوه عنهما بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام ثم العقل يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض قوله فذهب بعض الملل الى جاحل الشرايع المنسوب الى الانبياء عليهم السلام فان الملة هي الشريعة والدهرية منسوب الى الدهر فانهم يسندون الحوادث اليه ويبالغون في ذلك حتى ظن بهم انهم لا يثبتون صانعا وراءه سوا اليه وقد مرت في مباحث العدم اشارة الى تفصيل كلام الجمهور من الحكماء في قدم العالم قوله لان الجسم لا يكون لوضع الخير في بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون الوضع دون الوضع يعم الاجسام على اختلاف المذاهب في المكان وبيناه في الحركة المستقيمة والمستديرة واعترض عليه بان بقاء الجسم على وضعه لا يستلزم كونه ساكنا اولا يرى انا اذا فرضنا العالم الجسمي في كلية متحركا بالاستقامة او بالاستدارة حركة واحدة لم يختلف وضع مع كونه متحركا وكذا ان هناك اختلاف وضع بالقياس الى امور ثابتة في الوهم بخلاف حال السكون اولا يتبدل في الوهم هناك اصلا وقد يعتبر الوضع فيقال ان الجسم لا يخلو عن الكون في حيز فان كان الحيز في الكون مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز كان الجسم ساكنا والا متحركا ويرد عليه انه يلزم ان يكون المتحرك في مكانه غير خارج عنه ساكنا وقد يعترض ايضا بالجسم في اول زمان حدوثه فلا انه ليس متحركا وياب بان ذلك يستلزم الخط وكلامنا في الجسم الباقي وقد يقال ان الجسم ان كان منفصلا بالانتقال عن مكانه كان متحركا وان كان منفصلا في مكانه فساكن ان ابتداؤه ...

لا يرد ان

عن المحل والوضع حتى يحصل منه الحلو اندفع ذلك الايراد انصا الا ان اعتبار اسعال الوضع وحده كما عرفت **قوله**
واما السكون فلانه لو كان قديما امتنع زواله لما مر ان السكون امر وجودي فلو كان قديما لامتنع زواله لان كل
قديم يمتنع زواله اما لذاته واما لتعين واما اعتبار ما قيد الوجود لان الاعدام الازلية يجوز انتفاؤها كاعدام الحوادث
الموجودة **قوله** لان فعل المختار محدث قد عرفت ما فيه من ان قصد المختار اذا كان تاما مستلزما لوجود المقصود
يجب علامه على وجود اثره معها بالذات لا بالزمان **قوله** لزم من وجوب ذلك المؤثر وجوب الاثر اذ كان
الواجب الموجب مؤثرا فيه بلا توقف على شرط كان علة تامة مستلزمة اياه مستندا اليه لا ينطرق اليه بغير اصلا كما يتصور
نظرا الى المختار سواء اراده او تعلقها فكان عدم الاثر مستندا الى عدم ذلك الواجب فيكون ممتنعا بالغير وان كان
ممكنا في حد ذاته ومن ثمة قيل الامكان الملزوم في ذاته لا يستلزم امكان لازمه وهذا بحث جديد متمسك بامعان النظر فيه
قوله فذلك الشرط ان كان ممكنا ينبغي ان ذلك الشرط لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان اللازم المشروط
اول بالحدوث بل يجب ان يكون قديما ثم ان كان ممكنا عاد التقسيم اليه ولزم الانتهاء الى ما يجب استناده من
الواجب بلا توقف على شرط دفعا للتسلسل في امور مترتبة موجودة معا فيمتنع زواله وزوال جميع ما يستند اليه انتهاء وان
كان واجبا لزم من وجوب العلة والشرط معا امتناع زوال القديم اللازم لهما **قوله** فلانا نشاهد ان الاجسام
تنحصر في الفلكيات والعنصريات والحركة في الفلكيات واجبة وفي العنصريات حاصلة واقعة فلا يكون شيء منها دائما ممتنع الزوال
قالوا واما المختلف فهو ان الاجسام متساوية فيجوز على كل منها ما جاز على الآخر من الحركة والسكون وذلك الاخر وحده
قوله فثبت ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان ثبوت الحركة والسكون لها لما لم يكن ان يكون في
ضمن جزئي فظهر فادام الخلو منهما لم يخل من جزئياتهما **قوله** ويستحيل منهما عددا متناهيا كما اذا فرضنا من الآن الى
الازل ومن زمان الطوفان الى الازل ومن جملة وقد تقدم تحقيق برهان التطبيق على مذهبي المتكلم والحكيم بوجه لا مزيد
عليه **قوله** يعني ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين هذا على قياس ما تقدم في مباحث العلل
من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكأنهما جملتان متطابقتان في الخارج احدهما بحسب المعلولية
والاولى بحسب العلية فكذا هنا كل واحد من السلسلة سابق باعتبار ومسبوق باعتبار فكأن هناك جملتان متطابقتان
في الخارج احدهما بحسب المسبوقية والاولى بحسب السابقية ويجب في التضايف كما نحن بصدده ان اعتبر زيادة السوابق
بواحد وفي التضايف ان اعتبر زيادة المسبوقيات بواحد رعاية لتوافق الاضافتين اعني السابقية والمسبوقية في السلف
كما عرف وجوب ذلك في العلية والمعلولية وقد عرفت هناك انه قد عرف هناك ان هذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة
مع قلة مؤنة في تحصيل الجملتين كأنهما حاصلتان في الخارج بلا تكلف منا **قوله** فلان القروض فيضيف بحدوث
ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية وذلك لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا فالذي لا ينفك عن تلك
الحوادث اما يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها ما ادا

يوجد قبله كان حادثا مثله واما قول الشارح فلانه اما ان يكون في القدم مسبوقا بحوادث اولا وانه يلزم قدم
الحوادث فان تم دل على ان ما لا يسبق الحوادث سواء كانت متناهية او غير متناهية يكون حادثا وتسبق
فلذلك ما فيه في غير المتناهية **قوله** ولقائل ان يقول نسلم انهم استندوا الى حدوث الحركة بانها تقتضي المسبوقية
بالغير اما لانها اسعال من حالة الى اخرى واما لانها الكون الاول في المكان الثاني كما مر فاما ورد عليهم ان اراد ان
تكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير ان نوع الحركة وماهيتها تقتضي المسبوقية فهو ممنوع وان اراد به انها تقتضي ان يكون كل
جزئي منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لم لا يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية بان يكون قبل كل حركة
حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا
يلزم من مسبوقية كل واحد منها بآخر ومنها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد
ذلك المجموع من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية انما حادثة مسبوقة بذلك الغير فانقطع الى
هذا الايراد دفعه بان ماهية الحركة تستدعي لذاتها المسبوقية فيلزم بان تعاقب افرادها الى غير النهاية مع انها
الاول فبان يقال ان ماهية الحركة مركبة من امر متقض ومن امر متحصل لان الحركة لا بد ان يكون منقسما الى اجزاء لا
تجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المتقضي وماهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي متعلقة بالمسبوقية
بالغير فلا يكون قديمة وهذا جيب عن ذلك بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المتقضي والمتحصل
وكل منها جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل منها فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمتقضي مسبوقية الماهية به
وهكذا الحال اذا انقسم ذلك المتقضي الى جزئي متقدم احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي
ماهية الحركة الموجودة فيه وهذا معنى نوع الحركة باق مع الامور المتقضية والامور الحاصلة والتركب من امر متقضي
ومتحصل يرجع الى اشخاصها لا الى انواعها فيلزم ان يكون كل شخص منها حادثا بالتركب منه من المتقضي والمتحصل
فيكون ذاته المتشخصة متعلقة بالمسبوقية بالمتقضي الذي هو جزئي دون ماهيته لكن قوله ولم يدل دليل على ان
النوع مسبوق بالعدم مدفوع بان ماهية النوع هي الانتقال او الكون الثاني كما مر فلا بد ان يكون مسبوقة بغيرها ورد
بانه في هذا الدفع بانه لم لا يجوز ان يكون الانتقال مسبوقا بوضع حاصل في انتقال سابق فهكذا الى
غير النهاية فيكون ماهية الانتقال في كل فرد من افرادها مسبوقة بحاصل في فرد آخر منها الى ما لا يتناهى وهكذا
في الكون الثاني فانه يجوز ان يكون مكونا آخر هو ثان ايضا ويتعاقب افراده الى ما لا نهاية له فيكون ماهية الكون
الثاني في كل واحد من افرادها مسبوقة بغيرها من افرادها وهذا المقدار يستلزم تعاقب الافراد الى غير النهاية كما
في كون المتحرك غير مسبوق بالعدم وغير خال عن الحركة في شيء من الازمنة الماضية التي لا تتناهى سواء وصف الحركة
بالماضي على هذا الوجه بالقدم اولا كان يلاحق افرادها الى غير النهاية كما في الاتفاق محل الحركة بها وعدم خلوه
عنها في الازمنة الآتية التي لا تتناهى سواء وصف الحركة في المستقبل على هذا الوجه بانها

ابدية اولا والحاصل ان خاصة الحركة ان سلم انها السبقة المسبوقة نافت ان يكون مستمرة في الماضي لحلها في جزئي فرد معين
او افراد متناهية لكنها لا تنافي استمرارها له بتعاقب افراد لا الى نهاية لها فقد لاح ان المشترك بين الحوادث هي بحالة
الحركات الى غير النهاية وان ذلك كل الحوادث لا الى الاول اذ الاستناد عنها خاصها المسبوقة لذاتها انها لم توجد في
من افراد ما في الازل وان كانت الماهية في ضمن كل الفرد غير مسبوقة بشيء وح كان محلها الازلي خاليا عنها
لا نا نقول ليس الازل امرا محدودا معينا حتى يقال فيه بانه ان وجد فيه الحركة كانت فرديه وان لم توجد حلا
محلها الازلي عنها مطلقا بل كل زمان يوجد من الازل يوجد فيه الحركة ويكون قبله زمان آخر يوجد فيه الحركة
اولى سابقة على الاول وهكذا المسبوقية الحركة لذاتها لا تنافي تعاقب افرادها الى ما لا نهاية له وينكشف ذلك
الابد فانه ايضا ليس محدودا معينا يوجد فيه الحركة مخصوصة فيوصف بانها ابدية لا يزول اصلا بل كل زمان يوجد
او انه يوجد فيه الحركة ويكون بعده زمان آخر يوجد فيه الحركة اخرى متأخر عن الاول ومقارنه لعدمها الطارئ عليها
فلا يوصف شيء من تلك الافراد ما لا ابدية مع كون الحركة مستمرة لحلها ابدا فان قلت الحركة الموجودة في الخارج
هي بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى فلا بد ان يكون مسبوقة بالمبدأ قلت جوابه على قياس ما عرفت في الاتصال
وكونها مسبوقة بالحالة التي نشأ عنها فنقول هاهنا جاز ان يكون التوسط مسبوقا بمبدأ يتعلق به توسط آخر وهكذا انتهاء
اولاده الى ما لا نهاية فان قلت الحركة بمعنى التوسط واحد شخصي لا يتعدد دائما يتقطع الحركة كالسيلان قلنا
ان يكون دوران كل ذلك في الازل الى الابد كما هو رأيهم والحركة واحدة شخصية متصفة بالعدم وانه كما اعترفوا به
قلت انهم ادركوا انه ما كان في الحركة بمعنى القطع واما الحركة التي نعرفها بالتوسط فقد قالوا انها حالة
واحدة يوجد للجسم في آن لا انقسام لها في نفسها ولا انقسام لكنها تستلزم امرا ممتدا سيالا هو تبدل اوضاع
او الكيفية التي لا يتصور الا في زمان ويكون مع ان تلك الحالة ثابتة في كل آن من ذلك الزمان يجاز ان يكون الحالة
مسبوقة بالعدم ومستلزمة للتبدل والانتقال من وضع الى وضع على وجه يتعاقب متلك تبدلا وانتقالات غير متناهية
مع بقاء تلك الحالة الشخصية وكانهم ارادوا ان ماهية الحركة العامة معنى الحالة المستمرة التي يوصف في كل آن بانها
بين المبدأ والمنتهى المعينين ويحمل ذلك الان بانها توسط بين مبدأ ومنتهى آخرين وهكذا الى ما لا نهاية له فالحوادث
من الحالة المستمرة في ذاتها المستلزمة لتجدد وان انتقالية وضعية لا بد انها هي التوسط بين جانبي العدم والحدوث
ولولا هما لم يتصور ارتباط احدهما بالآخر لان الحادث لا يكون علته التامة بأسرها قديمة والقديم اذا كان علته
لا يتخلف عنه معلوله فلا بد في حادث في سلسلة علله الى قديم ولا يتنزل قديم في سلسلة معلولاته الى حادث بل لا بد هناك
من امر ذي وجهين الاستمرار وعدم الاستقرار فمن حيث الاستمرار استند الى القديم ومن حيث عدم استقراره محل التعاقب
لا الى اول له تصير سببا لفيضان الحوادث عن القديم فيرتبط به عالم الحوادث يستند الى المبدأ القديم سبحانه وتعالى على
اعني بيان استحالة تعاقب الحركات الى غير النهاية فلنا يتمسك بالتطبيق

الوجهين المذكورين احدهما اجتماع الآحاد في الوجود اما خارجا او ذهنا والثاني ترتبها طبعا او وضعا وقد
فقد هاهنا الشرط الاول واجيب عنه بان التطبيق لا يتوقف على وجود الآحاد معا لان احد الطرفين
اما ان يكون لها في حد انفسها ان ينطبق على الاولى اولا تحمله الحوادث المتعاقبة لا بد ان يكون لها مع قطع
النظر عن وجودها الخارجي والذهني لاحد الامرين وهو منقوض بمراتب الاعداد والثاني لا يساعده بداهته
والنافي وايضا ان اراد ان تلك الآحاد مع كونها معدومة خارجا وذهنا يمكن ان ينطبق بعضها على بعض في
الامر الشاوي او بدونه فهو يطرحون ان وقوع شيء بازاء آخر في نفس الامر يتوقف على وجودهما في زمان
وقوعه اما في الخارج او في الذهن وان اراد ان تلك الآحاد اذا وجدت معا في الذهن او في الخارج لم يجعل
عن قبول الانطباق على احد الوجهين فانما يتم اذا امكن وجودها معا في احدهما وهو ممنوع فان قيل نحن
نعترفون بان هذه الآحاد باسرها ثابتة معا في علمه تعالى وفي علم الملأ الاعلى وذلك يكفينا في اتمام دليلنا
قلت لعلهم يثبتون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني ولعلهم لا يثبتون لها ترتبا في تلك العلوم
عدم دخول الزمان فيها كما سبق الاشارة اليها وقد يقال كما مر في مباحث التسلسل ان التطبيق تم فيما ضبط
الوجود اما على الاجتماع او على التعاقب كما في الحوادث فان التطبيق فيها يكون حاصلا بحسب الواقع
سواء توهمناه اولا واما التطبيق في مراتب الاعداد فهو محض يتقطع بانقطاع الوهم لان القوى الجسمانية
متناهية الآثار عندهم قال الامام الرازي في المطالب العالية مدار ما حصلناه في عمرنا من الحجة بعد الافكار
المتوالية في مدة اربعين سنة وقد يتمسك في ابطال تعاقب الحركات الى غير النهاية فان كلا منها مسبوق بعدم
ازلي فيجتمع عدماتها في الازل فلا يوجد حركة منها في الازل والا اجتمع وجودها وعدمها معا فيه والجواب
عنه بانكم ان اردتم باجتماع العدمات في حد الازل اجتماعها في حين معين من احيانه فهو ممنوع اذ ما من حين
يفرض في الازل الا ويوجد فيه واحد من تلك العدمات لوجود حركة ما فيه وان اردتم به انه لا يترتب في بداياتها
تلك العدمات كما يوجد ترتب في بداياتها وجوداتها فهو مسلم ولا يلزم من اجتماع بعض الموجودات مع بعض العدمات
محذور في خصوصه ما عرفت من الازل ليس امرا محدودا وذلك مثل قياس الابد فان الحوادث اذا فرضت
متلاحقة متعاقبة بغير نهاية لم يكن شيء منها ابديا فيجتمع عدماتها في الابد على معنى انه لا يترتب في نهاياتها تلك العدمات
كما يوجد هناك ترتب في نهاياتها الوجودات فلا يفرض في الابد الا ويوجد فيه واحد منها من تلك الوجودات فلا يجتمع
في زمان معين منه وجود وعدم شيء واحد بل شيئين فالمستوضح حال الازل بالقياس على حال الابد فانه مما ذكروه من حال
الابد وتعاقب الحوادث فيه واستمرار تعاقب محلها بها ابد سهل علينا ادراكه بخلاف حال الازل وما ذكرته
من ان الحكيم قالوا ان ذلك بحكم عن توهم ما لا بد من حاصلا بالفعل سواء كان مجتمعا او متعاقبا كما في الازل
والحوادث الواقعة فيه ولذلك حكم في الحركات الازلية تعالى واما الابد فلا يتوهم فيه ذلك

حوادثه التي تقع فيه حاصل بالفعل الا ما كان منشأ مبدأ وعجز الوهم عما لا يلتفت اليه لان العقل يدرك كلا منهما
ويحكم بصحة ما ذكر فيهما قوله ولقائل ان يقول الامام ان السكون اذا توقف على شرط فكذا على مناقشة واردة
لان الكلام على تقدير كون السكون قديما فلو كان كل شرط موقوفا على آخر فان كانت تلك الشروط مجتمعة معا
لزم التسلسل في الامور المجتمعة كما قررنا وهناك وان كانت متعاقبة كما ذكره لم يكن السكون الموقوف على مضي تلك الامور المتعاقبة
قديما قطعا وهو خلاف المفروض هذا وقد قالوا الامام ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون
متحركا فاذا كان ثابتا في الجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية
واجيب عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس موجود وهو تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما
بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يتفصى عنه بتقرير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين
اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون مسبوقا بكل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لم
يخل عن كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر لزم الاول وهو ظاهر والا لزم الثاني اذ لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو
ذلك الجسم عن الكون واما بطلان القسم الاول فبما بيناه في حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبالتطبيق واعتبار تقابل
والمسبوقية واعتبار اجتماع العدمات في الازل على ما مر وح سقط مؤنة بيان كون السكون وجوديا وكذا مؤنة امتناع
خلو الجسم عن الحركة والسكون وقالوا ايضا لم لا يجوز ان يكون الشرط الذي يتوقف عليه السكون عدميا كعدم حادث
فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال الواجب حتى حكم بامتناعه واجيب عنه بان القديم اذا توقف
على عدم حادث كان منافيا لوجود ذلك الحادث ضرورة ان وجود المشروط ينافي انتفاء الشرط فيتوقف وجود ذلك الحادث
على انتفاء ذلك فلو توقف انتفاؤه على وجود الحادث دار وفيه بحث لان اللازم من منافاة القديم لوجود الحادث
وجود الحادث يستلزم عدمه ولا يلزم من استلزامه اياه توقفه عليه ليدور فان قلت اذا جاز زوال العدمات الازلية لكونها ممكنة
الوجودات الازلية الممكنة قلت ذلك لان وجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب ابتداء او بواسطة ازلية مستندة اليه
ايجابا دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب الممتنع فيكون ممتنعا فيبقى ابدا كما مر واما العدمات الازلية
الممكنة فيجوز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ويمكن ان يجري سلسلة الى عدم واجب اعني عدم الممتنع بل يترتب
الوجودات الممكنة ترتيبا ذاتيا الى ما لا نهاية له كما في عدمات الحوادث المتعاقبة فاذا زال بعض تلك الاعدام بوجود
بعض تلك الحوادث زال العدم المستند اليه ويكون زوال ذلك البعض من الاعدام مستندا الى زوال بعض ما قبله الى ما لا نهاية
له فيترتب وجودات الحوادث وزوال عدماتها الازلية متعاقبة متسابقة الى ما لا يتناهى وليس ذلك تسلسلا محالا
فان قلت يجوز ان يستند الوجود الممكن الازلي الى شرط عدمي ممكن ازلي مستند الى آخر لكن الى ما لا يتناهى ويجوز زوال ذلك
الازلي كما صورته في العدم الازلي قلت ذلك يحيل تقرير المنع على قوله واما بواسطة ازلية مستندة اليه ايجابا دفعا للتسلسل فان المراد به
الازلية التي كانت بجميعها يلزم من عدم استنادها الى السلسلة وجود

من جواز

من جواز كون السكون القديم موقوفا على شرط عدمي فيزول بزواله واني اطنبنا في هذا المقام ليتكشف لك ان ما يدلي به
ضرب فيه الاوهام ولا يخفى عليك ان الشرح ذو دليل خاص لاستدلال الصحيح في الدليل ولا في العلم من قبيل فوق السلم
انه قد وقع في بعض نسخ الشرح الحاقات منها ما هو مذكور فيما قررنا ومنها ما لا طائل تحته تعداده كما لا يخفى على من
اتقن المباحث التي اوردناها فيها قوله اشارة الى حدوث الاعراض الجسمية انما قيد الاعراض
بالجسمية لان اللازم من حدوث الاجسام حدوث الاعراض القائمة بها دون الاعراض القائمة بغيرها لانه ما لم
يثبت وجود تلك الحوادث لم يلتفت الا الى الاعراض القائمة بها فلذلك قال الشيخ ولا يتصور قيام الاعراض الا بالاجسام
ثبت حدوثها واراد بحصر قيامها في الاجسام نفي قيامها بانفسها فظهر ان عالم الاجسام والامور الحالة
فيها من صورها واعراضها حادث وكذلك النفوس الناطقة الانسانية المجردة والاعراض القائمة بها حادثة كما يجيء
واما العقول والنفوس الفلكية فلم يثبت دليل على وجودها فالعالم المحسوس بوجوده حادث باسره قوله اراد
ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها وذلك لان مشرب الشرع لا يصفو عن كدر الشكوك الا بدفع شبه
الخصم قوله تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة اي ليست الاجسام حادثة اذ لو كانت
حادثة فالبارئ تعالى بان خلقها ولذلك قال فيما بعد حق مع انه هو المدعي لان الخلو اللازم على تقدير عدم البارئ
لا يكون بعين البارئ لانه يستحيل على تقدير عدمه كما لا يخفى قوله وكلاهما محال اما الاول فظ واما الثاني فلانه
لا امور موجودة متعاقبة لان الكلام في المؤثر الموحد قوله لذلك المؤثر لانه اما ان يكون جميع ما لا
بد منه في كونه مؤثرا في آثاره حاصلا في الازل اولا اراد بجميع ما لا بد منه جميع ما يتوقف عليه تاثيره من
وجود شرط كتعلق الارادة مثلا ان كان فاعلا بالاختيار وعدم مانع ان يتصور هناك والتفصيل
انه ان لم يكن في جميع ما لا بد منه في تاثيره في الاثر الصادر عنه اولا لم يوجد الامر مع ذلك
يوجد في جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في الاثر الصادر عنه ثانيا وهكذا الى غير النهاية قوله فان كان الاول
يلزم قدم آثاره لان اثر الاول لازم له بحيث يستحيل انفكاكه عنه واثر الثاني لازم لمجموع المؤثر والاثر
الاول كذلك وهكذا فيلزم قدم الجميع قوله فلوحظ ذاته مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية
هكذا هو الدليل الذي يتمسك في نفي امتناع ما يوافق هذه المقدمة في المعنى اعني امتناع تخلف المعلول
عن علته التامة كما سلف قوله وان كان الثاني كان ذلك ترجيحا من غير مرجح لا يوجد
على الآخر وذلك لان المرجح الحاصل من المؤثر لجميع الاوقات المعين على ما فرض مشتركا بين الوقتين
فيرجح الاحد الطرفين في احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح وان فرض هناك مرجح كان
بلا مرجح وكلاهما قوله فلا بد وان يتوقف على حادث اولا لا بد ان يتوقف تاثيره على حادث
ولعله اولا عارض القابل او حصول الكلام ان تم ما لا بد منه في المؤثرية

اذا لم يكن ازليا كان بعضها حادثا ولا بد لذلك الحادث من محدث موثر فينتقل الكلام اليه **قوله** يلزم الدور
او التسلسل هذا انما يلزم لكونه في الموثرات المترتبة المجتمعة في الوجود بطريق اتفاق واما التسلسل المذكور في قوله ويلزم
الدور او التسلسل في الحوادث لا الى اول المختلف فيه فللمتكلم في بيان امتناعه ان يلزم صحته فلا يلزم الدليل على ما هو
مطلوب المستدل منها اعني قدم الاجسام ونفي حدوثها لانه يلزم ان يكون صدور الحادث عن القديم مشروطا
من حوادث متعاقبة غير متناهية كما هو مذهب الحكماء في الحوادث اليومية فان **قلت** تلك
الحوادث المتعاقبة معدة للمعلول الحادث الى الموثر فلا بد لذلك الحادث من مادة لان القرب صفة لها
مخصصة وتلك المادة لا بد ان تكون قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى ويلزم التسلسل كما تقدم تقريره
في مباحث الحدوث ولم يخلو عن الصورة كانت الصورة ايضا قديمة فيكون الجسم قديما **قلت** لا نسلم
المعدة بامرها ممنوعة لم لا يجوز ان يكون تلك الحوادث امورا اعتبارية كتعلقات الارادة القديمة او تصورات
متعاقبة لا من محل ويكون كل سابق من التعلقات والتصورات شرطا للاحق الى ان ينتهي الى تعلق او تصور هو شرط
لحدوث الاجسام **قوله** فان الاوقات التي يطلب فيها المرجح معدومة يدل على ان المختار في الجواب
من شقي الترديد هو ان جميع ما لا بد منه في الموثرية حاصل في الازل لان طلب المرجح بلا مرجح انما هو في
الشق دون الشق الاخر وحاصله ان جميع ما لا بد منه في التاثير وان كان حاصلا في الازل الا ان الزمان
ممكن موهوم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بحسب التوهم فطلب المرجح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر فيها
كان زمانا او غيره من الاحكام الوهمية من الامور الوضعية الفرد وابحاثه معقولة اصلا ولا وجود للزمان
الا مع اول وجود العالم ولا يرجح فلا مرجح في وجود الزمان كما عرفت واما وجود شيء من العالم فلم يكن الا
بوجود في حال ابتداء وجود الزمان انت علم ان المقدمة القائلة بعدم امكان وقوع سائر الموجودات
ابتداء وجود الزمان مستدركة في الجواب لجواز ان يقال تسلسل وجود الزمان لا وقت مجتمعا حتى يطلب
مرجح بعض على بعض في اجزاء الزمان وغيره من الاجسام معا فلا اشكال اصلا ومع كونها مستدركة
يرد عليه ما ذكره الشارح من انه يلزم ح ان لا يكون جميع ما لا بد منه في الموثرية فيما عدا الزمان حاصلا
والمقدر خلافه سيدا وقد يجاب عنه ان المجيب هذا اختار في الجواب الشق الاخر ويبين ان ذلك الامر الذي
توقف عليه التاثير هو ابتداء الزمان وليس حاصلا في الازل فان قال المستدل ابتداء الزمان
كان حادثا احتاج الى مرجح حادث عند حدوثه **اجيب** بان الفاعل عندنا مختار فله ان
يرجح بلا داع مرجح فيكون بقول المتكلم والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر اشارة الى هذا المنع فيكون
تتمة الجواب عن الدليل الاول لا جوابا عن دليل مستانف ويحتمل ان يكون اشارة الى جواب اخر وايا ما كان
لم يكن ما اورده الشارح متجها على الجواب وانا قد يجاب الى ما حرر في الجواب

ان جميع ما لا بد منه في التاثير حاصل في الازل كما توهمه حتى يدل عليه حديث الترجيح وانت تعلم ايضا ان قوله هذا
انما يتمشى على المستدل لو كان فيه وفي عبارة المتن ايضا اذ يمكن ان يقال ان الفاعل المختار رجح وجود العالم زمانا او عدمه
على عدمه بمحض اختياره بلا داع اليه **قوله** والجواب الصحيح ان يقول اختصاص ذلك الوقت بوجوده دون ذلك الاخر دون
ذلك الوقت انما حصل بتعلق الارادة القديمة به وتحقيقه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما
فلا يكون التعلق به الذي كان في وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون وقت او لزم الترجيح بلا مرجح
لان المرجح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها لا يقال تعلق الارادة القديمة يتعلق في الازل بوجوده في وقت
معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول نفي توقف وجوده
على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث فينتقل الكلام الى حدوثه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا فينتقل الكلام
الى حدوثه اليه فان كان حدوثه بتعلق اخر حادث ويتسلسل التعلقات كما مر واما ان يقولوا ان التعلق امر ١٦١
اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى موثر
يخصصه بوقت حدوثه **قوله** ان كان موجبا لذاته يلزم من قدمه قدم الاثر ويمكن عليه ان يقال ان الاثر
الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر بتوسط حوادث متعاقبة
الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية عند الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث الذي يخالف فيه المتكلم
قوله فلا بد له من داع يرى في الايجاد وذلك لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان
فالمختار اذا رأى شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان مشتملا على مرجح به الا كان ذلك بتركه بالقياس اليه فيكون الاتيان اولى
من تركه فكان بالاتيان يحصل لذلك الاولوية وكمالا وكان بدون ذلك الاتيان ناقصا في ذاته وهذا باطل
فوجب ان يكون المبدأ الموثر في الاجسام موجبا فيكون قديما **قوله** هذا على رأي بعض فان الاشاعرة
ومن اتبعهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا داع يدعوه اليه وذلك لحكمهم بالقول بان كل
افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان و
رغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور الترجيح لها على ما اشتهر منهم
واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه ورجوع الغرض
اليه تعالى ممتنع لتعاليه عن النافع والضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية مصالح العباد والاحسان اليهم وفي
الشارع يقول وعند بعض العامة اشكال الفعل الى الفاعل واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل
المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في ذاته فلذلك نفوا الاختيار
بهذا المعنى عنه تعالى وقالوا انه كامل في ذاته وصفاته تراجع الى ذاته فعله بافعاله على احسن وجوهها بسبب نفسها لما
عنه فيكون فاعلا لذاته ورعاية للعلة بالنظام الذي صورناه في مباحث العلة الغائية وانما

فلت لعواحنه لا اختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له تعالى
واما قوله ولانه فوق الكمال فاشار الى ان كمال الشيء في نفسه باستغنائه جهات النقصان عنه وحصول جهات الكمال له
وهناك مرتبة اوفى اعلى من هذه وهي ان يكون في رتبة الكمال ورفعة شأنه بحيث يحصل ان لا يفيض الكمال منه على غيره
بدول عنه النقصان بجنسه فما كان في هذه المرتبة اعنى ما فوق الكمال لابد ان يكون فاعلا مستغنيا لكونه تعالى فاعلا
فوق الكمال وهذا هو الغاية والنهاية في الكمال ولا يتأتى الفيض والتكميل بل يستحيل المفارقة ايضا **قوله** ويلزم من
المادة قدم الصورة لما تبين عندهم من ان المادة يمتنع خلوها عن الصورة فان كانت واحدة كان الجسم المركب منهما
قديما بشخصه وان كانت متعاقبة كان قديما بنوعه بما في المتقدم المذكورة في الدليل الثالث قد سبقت الاشارة اليه في اول
الكتاب **قوله** وقد عرفت فيه اشارة الى ما اعترض به هناك على الجواب ثم رجع اليه **قوله** تقرير الرابع
الاستدلال بقدم الزمان على قدم الجسم وتقريره على ما هو المشهور ان يقال لا يجوز ان يكون الزمان حادثا والا لكان عدمه
سابقا عليه سبقا لا يجامع فيه السابق المسبوق اعنى الزماني فيلزم ان يكون عدمه سابقا بالزمان فيكون الزمان
موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا قديمة فيكون محلها
اعنى الجسم قديما وهو المط واجيب عنه بان سبق عدمه عليه وجوده انما يلزم اذا كان الزمان معدوما ثم يكون موجودا
واما اذا لم يوجد اصلا كما هو مذهبنا من الزمان امر موهوم فلا وايضا لا نم ان ذلك السبق يستدعي كون السابق
بزمان لم لا يجوز ذلك الخلف والسبب الشرفي للنفي بقوله والتعليقة للسيد في الزمان واما تقرير الشارح للدليل الرابع
ان قبل كل حادث لا الى اول وذلك ينافي القول بحدوث العالم اما الاول فلان الزمان لا يقبل العدم بل هو دائم
وذلك لان كل محدث معدوم قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها القبل ومنع القبلية بنوعية ووجودها الزمان
كما قيل كل حادث اول الحوادث فرضنا زمان معين وهو مقدار حركة مخصوصة هي حادثة ايضا فيتقل الكلام
اليها فقبلها ايضا زمان وحركة مخصوصة اولى هي حادثة وهكذا فقبل كل حادث حادث لا الى نهاية في زمان مسلم
اما الثاني فلان تلك الحوادث المتسلسلة لا الى اول اعني السابقة لا الى بداية يستلزم حصول قدمها **قوله** تقرير الجواب ان التسلسل
الزمان فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث زمان حتى يلزم تسلسل الحوادث المنافي لحدوث العالم **قوله** وقد عرفت فيه
ان ما اورده هناك على تقرير الجواب **قوله** الاول من العلة الفاعلية اي الاول ما هو من العلة الفاعلية حيث قيل فيه
اما ان يتحقق جميع ما يتوقف عليه الموثرية اولا والثاني ما هو من العلة الغائية حيث قيل فيه ان انها علل لا يجوز ان يكون
تعلل بغاية والثالث ما هو من العلة المادية حيث قيل فيه ان مادة الاجسام يجب ان يكون قديمة والرابع
ما هو من العلة الصورية بناء على ان نسبة الزمان او الحوادث اليه فيه ما العلة الصورية **قوله** لا يتعلق بالاجسام
يتعلق التدبير والتصرف اما قيد التعلق بذلك لان يتعلق انما هو بالاجسام جائز للعقول عندهم **قوله** اي ليس
ولاجسمانيا اراد بالجسماني الجوهر الذي الجسم

مع انه كالصورة المنوعة للاجسام والجوهر المتعلق بالاجسام تعلق التدبير والتصرف كالنفس الناطقة وكل ان يقم الجسماني
بالحال فيه والحلول في الجسم لاحد الوجهين ويحمل النفس الناطقة داخلة في الجواب الى ان استدل بهذا الدليل على عدمه لانها
كالعقل يشارك في ذات الباري في انها بسيطة متخبرة بالذات ولا حالة فيما يتحيز بالذات **قوله** اي ضعيفه مرتبة
الوحل النعيب والرتبة وكذلك الامر حال المتحرك يقال في هذه الامور ذخل وذخل بمعنى والرتبة في الدليل هو الضعف
فلذلك فسر الدخول بالضعف المرتبة **قوله** واحد من جميع الجهات اي لا تكثر في ذاته بل هو واحد في الذات
تركب ولا في صفاته لانها عين ذاته **قوله** والا لصدر عنه امران لان الجسم مركب من الهيولى والصورة ولا شك
ان المركب عن العلة انما يكون بصدور مفرداته عنها فلا حاجة الى قوله وليس واحد منها علة للاخر لان ذلك انما يعود
اذا صدر عن المبدأ احد الجزئين اولا وصدر عن هذا الجزء الاخر وقد تبين فيما بعد انه لا يجوز ان يكون الصادر
الاول احد جزئي الجسم اعني الهيولى والصورة لكنه بالغ في نفي صدور الجسم عن المبدأ اولا بان ذلك انما ان يصدر عنه
كل واحد من جزئيه ابتداء واما بان يصدر عنه احدهما ويصير علة للاخر فيصدر عنهما الاخر ويصير عنه او بغير واسطة
مطلقة للاخر فيصدر عن الاخر عن المبدأ بتوسط والثاني اعني صدور احدهما عن المبدأ ويصير هو علة او واسطة
للاخر فتعين الاول فيلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امران في مرتبة واحدة والمراد بالتوسط المطلق بتوسط
بين الفاعل ومنفعله القريب بانفراده والتوسط بهذا الوجه يستلزم كون الواسطة بحسب تحصلها متوسطة بينهما
التوسط من حيث انه ميهما او بشرط الافراد في هو مبهم في كون الصورة شريكة لها على الهيولى وجه
ان يقال لم لا يجوز ان يكون احدهما واسطة للاخر غير مطلقة فلا يلزم ان يصدر عن المبدأ امران ابتداء **قوله**
وليس كذلك اي ليس بعدم احدهما علة للاخر لان الهيولى علة فاعلة لتحصل الصورة والصورة علة فاعلة لتحصل
الهيولى فلا يتقدم لاحدهما من حيث انها متحصلة على الاخر **قوله** اما الصورة فلان فاعلها يتوقف على تحصلها
اي الصورة سواء كانت جسمية او نوعية لا يتصور كونها موثرة وفاعلة لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها موجودة
به ولا وجود في الخارج الا للمتحصل دون المبهمات وتحصل الصورة موقوف على المادة فما يعدم انفعالها من المادة علة
فاعلة لتحصلها **قوله** ضرورة كون المادة متأخرة عنها لانها معلولة لها وذلك لان ما عدا العقل الاول يكون معلولا
له مطلقا او بواسطة او بغير واسطة فيكون ما عداه متأخرا عنه ضرورة **قوله** ما فرض الصادر الاول جسما
على ان الاخص المذكور في المتن ليس بحوده بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض كالاحق **قوله** اذ الجوهر شرطا لوجودها
اعني مع ذلك انها فرض شرط الحلول لجواز ان يكون الصادر الاول بعض صفاته نعم ان ضم الى ذلك امتناع كونه
فاعلا وقابلا تم الدليل عندهم **قوله** لكن للمادة السعة عنها صلاحية التاثير لان المادة هي القابلة فقط لانه
يلزم ان المادة لا يكون موثرة وفاعلة اصلا فهو وهم بل هو مصادرة على المط لان تعينه بمعنى انتفاء صلاحية التاثير
عن المادة ان اراد انه المادة لا يكون موثرة فيما هو معلولها كما يدل عليه

قوله ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالقياس الى واحد آه قوله بسبب الوجوب بسبب الامكان فهو مسلم لكنه لا يستلزم
مساواته الناشي من المادة مطلقا لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطتها
فيلزم ان يكون الواقع على ذلك الصادر علة مؤثرة في مقبولها فيلزم احتياج نسبتي القبول والفعل منها ومن
ونقول لانا نقول ذلك الاحتياج انما يكون محالا اذا كان من جهة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون ابا ذاته
له لذاتها فاعلة له بتوسط امر او على انه يجوز ان يكون فاعل المقبول هو المبدء الاول ويكون ان ذلك
متنافين فيه فلا يمتنع النسبتان في الماديات قوله لكانت متقدمة بالوجود على الصورة اي لكانت
متقدمة بالوجود على الصورة وهو ممنوع لان الصورة شريكة لفاعل وجود الهيولى عندهم قوله والجواهر المحضة
الجسم فان قلت قد مرت اشارة الى منع هذا الانحصار لجواز ان يتركب جوهر ليس بجسم من جزء
ين لجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة وح جاز ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو احد جزئي
هذا الجوهر ولا يلزم امتناع تقدم احدهما على الاخر كما في الجسم قلت هذا الجوهر المركب لا يجوز ان
يكون الا المتحيز بالذات الذي للمكان هو الجوهر المعدل الجهات اعني الصورة الجسمية وينتهيان ذلك محلها و
في محلها فيكون متحيزا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان هي النفس لا يستقل بالتاثير والا لا تستلب
يكون عقلا وهو الجوهر المركب لا يصح فيه قوله والخارج يجوز ان يتعدد ذاتا ان وافقه بحسب تعدد
اعتبارات وليس من التعلق امور موجودة في الاعيان ليلزم تعدد في صفاته الحقيقية عن من لا يجوز
حسب الاعتبار امر من شروط الفاعل المبدء في افعاله قوله بعد تسليم الاصول التي بنوا عليها هذا الدليل
من ان الفاعل الموجب اذا كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه الا الواحد وان الجسم مركب من الهيولى والصورة
وان القابل يمتنع ان يكون فاعلا وان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى وان الهيولى في وجودها محتاجة
الى الصورة وان جميع افعال النفس موقوفة على الآلة الجسمانية وكل من هذه المقدمات مسلم عند المتكلم
قوله ولقائل ان يقول على تقدير كونه موجبا اي اذا سلمنا جميع تلك الاصول قلنا ان نقول ليس المبدء واحدا
من جميع الجهات بل له صفات متعددة اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا لما يتم فيستصحح ان يوجد بحسبها كا
جزئيين متعددين انا المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية على ما لا نقول بتعدد جهاته يستلزم ان يكون فيه تركيب
بوجه ما فيكون محتاجا الى مبدأ آخر فلا يكون مبدأ اول لانا نقول انما يلزم احتياجه الى مبدأ آخر ان لو كان
فيه تركيب بحسب ذاته او كان فيه صفات حقيقية قائمة بذاته على زعمهم واما تعدد جهاته الاعتبارية فلا
يوجب كثرة في ذاته ولا تعددا في صفاته الحقيقية ولا حاجة الى مبدأ آخر فان قيل عروض الوجود المطلق له [illegible]
كما صرح الشارح به يكون عروض السلوب ان لو كانت ذاته عاريا عن النقل لغيره وهو ممنوع بل تلك الامور عارضة قلت
لم لا يكون العروض عليها انه يتوقف على التعقل حتى يلزم

لم يكن تلك الامور عارضة له بل المراد ان تلك الامور العارضة امور عقلية لا وجود لها في الخارج بل في العقل ثم انها مع كونها غير
الا في العقل عارضة له في نفس الامر سواء عقلت او لم يعقل ثم اذا لم يعقل لم يكن موجودا في نفس الامر لكن اتصاف
الشيء بصفة في الخارج لا يتوقف على وجود تلك الصفة في نفس الامر كما ان اتصاف الشيء في الخارج بصفة
وجودية [illegible] فان العمى عارض لزيد في الخارج من الليس من الموجودات الخارجية ونحن نعلم قطعا انه تعالى
في نفس الامر ولا يتوقف الى حد ذلك سواء اكمل تعلقه او لم يكن قوله بوجود النفوس للاجرام السماوية
بعض اوائلها استدل الرياضيون على حركات الافلاك بطريق في حركات الكواكب [illegible] تشهد
ان يكون للافلاك الكواكب في انفسها اليها اشرنا اليه واستدل الطبيعيون على حركاتها بطريق
ومنها ذكرنا منها واما قال بعض اوائلها التي تعرض للاجرام السماوية بسطة فلا يكون فيها اوائل
[illegible] الوضع بالمحاذاة تغير له لان المراد بالوضع ههنا هو الهيئة التي تعرض بسبب [illegible] اوائلها الى الاجسام
في داخلها وهي المحاذاة لا بسبب بعض اوائلها الى بعض قوله فلا يكون شيء من الوضع والمحاذاة
[illegible] الاوائل المخصوصة واجبا والنقلة عنها جائزة اقول يعني بالنظر الى طبايعها [illegible] كما في
فيه جواز كون [illegible] مبدأ الوجوب الاوضاع وامتناع الانتقال وايضا هذا الوضع انما يعرض
فلا يكون واجبا لذوات الاوائل فيجوز النقلة عنها بالنظر اليها واعترض بانه لم لا يجوز ان يلحق جرم الفلك
ممنوعة لا يشاركه جرم الكل فيها كما ان كونه [illegible] لا يشاركه جزء الكل فيه وتكون تلك الصورة مقتضية لوضع
لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك في [illegible] لان الاوائل بالنظر الى طبايعها لا يكون مقتضية
الوضع يجوز عليها الانتقال عنه قلت تكون تلك الصورة [illegible] جائزة طبايع للاوائل
بناء على هذا الاحتمال [illegible] العائق الخارجي [illegible] في الميل المستقيم والكرة [illegible] ان يتساوى جميع الاوضاع
والمحاذاة توجب امتناع النقلة [illegible] المحصص [illegible] ذلك
من الحركة والسكون [illegible] ان الحركة توجد باسبابها المقتضية لها [illegible]
وجوب الوضع والمحاذاة لطبايع الاوائل [illegible] جواز زوالها عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز
ذكره بقوله ما لم يتغير الوضع والمحاذاة معه سواء كانت تلك الحركة طبيعية او قسرية لان الحركة بدون الميل
في مباحث [illegible] ان الميل هو العلة [illegible] قوله وما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة
التي امتناع [illegible] وكذا الحكم بانه ذات اوائل الفلك [illegible]
الفلكية قوله يوجب ان يكون للاجرام السماوية مبدأ [illegible]
[illegible] وذلك لا يستلزم وجود [illegible] بل امكانه [illegible] وجود مبدئيته بالفعل بل امكان الابد
احراق القطن لا يستلزم [illegible] بالفعل فان

معه ان لوازم بذاتها كان الحركة المستديرة امكانها الذاتي لكنها توجد به امكانها الاستعدادي الذي لا يحصل الا بعد تحقق
الشرايط باسرها وارتفاع الموانع بزمتها واحوج لابد من وجود الميل المستدير وهو بعيد بالفعل فان لم يلزم من الاول
السابقة الا الامكان الحركة امكانا ذاتيا واما امكانها بمعنى الاستعداد التام فلم يلزم منها بل هو ممنوع وقد يجاب
الامكان الذاتي كاف في ثبوت المط اذ ذلك لكن التحرك القسري وقد نسب عندهم ان ما يفعل [illegible]
فلابد فيه من مبدأ ميل طبيعي ولا امتناع على الافلاك الميل المستقيم كان ذلك الميل مبدأ الميل المستدير قوله دال على انه
يصدر عنه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع وذلك لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية لهذا [illegible]
وما يعوقها عنها وربما يقال هذا انما يصح في الطبيعة لكونها غير شاعرة واما في الطبع الذي هو عالم منها والكلام فيه
فلا قوله الا ذو ميل مستقيم او مركب يعني المركب من المستقيم والمستدير وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه
بالاستدارة فقط يمتنع ان الحركة المستديرة واما تتميم هذا الاستدلال لا ذا الحصر الحاصل في الجسم [illegible] ونسبة
الميل المستقيم الى جميع الاجرام الكلية فلا يكون مثال ح ذو ميل مستقيم ولا مركب قوله يدل على وجود الميل
قد يمنع من الدلالة لجواز تخلف الميل عن وجود المبدا مع عدم العايق بناء على جواز انتفاء الشرط كعدم [illegible]
مثلا واما لزوم الحركة لو وجد الميل بالفعل بلا عايق مطلقا ممكن وقد يقال مع ان الاجرام التي يدور عليها الفلك
الاول التي لا يدور عليها ان القطعتين اللتين صارتا قطبي الفلك تساويان ساير النقط المفروضة فيه لكونه [illegible]
بعض وضع مخصوص وقطبين مخصوصين ترجيح بلا مرجح ويجاب بان ذلك التخصيص يجب ان يكون الامر [illegible]
الى الحركة وان لم يعلم بعينه ضرورة كون المتحرك بسيطا قوله لان الحركات اما قسرية او الحركة الذاتية [illegible]
المتحرك منحصرة من الاقسام الثلاثة فلا يرد النقض على الانحصار بالحركة الوضعية العارضة لما في التحرك قوله
لان مبدأها اما خارج اي مبدأ الحركة ان كان خارجا عن المتحرك مغايرا له في الوضع والاشارة كانت الحركة قسرية
وان كان غير خارج كذلك فان كان صدورها عنه بغير ارادة كانت طبيعية وان كانت ارادية فظهر ان [illegible]
النفس الناطقة للبدن [illegible] عند القايل بتجردها ليس [illegible] العدم الاشارة وصح ان مع الشعور ليس [illegible]
في كون الحركة ارادية الا يرى ان الانسان الساقط من علو شعور بحركته وليس ارادية فظهر ان [illegible]
والتغذية والتنمية داخلة في الطبيعية بالمعنى المراد بها قوله بما عرفت يعني بما تقدم من ان في الفلك ميلا طبيعيا
فلا يكون حركة قسرية مستندة الى امر خارج عنه قوله لان كل متوجه بالحركة المستديرة يريد ان كل جز يفرض
في مكان المتحرك بالاستدارة يكون متوجها اليه بالتفات [illegible] منه بالتباعد ويكون ترك توجهه اليه [illegible]
متوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع في حالة واحدة لحركة واحدة
او ان يكون المهروب عنه بالطبع مطلوبا كذلك وذلك مح وان كان باعتبارين وبتوقف على المقدمة المذكورة من ان
كل [illegible] متحرك بالاستدارة لمكان كما هو [illegible] الكلام [illegible]

بالطبع ع

ونبع

ونبع متوجه اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون تركه ذلك الوضع هو بعينه التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية
لزم ما ذكرناه من المحذور وقد يعترض بان ترك وضع ليس توجها الى ذلك الوضع لا بعد ان يتركه بل الى وضع مثله فلا
يكون المتروك عين المط فالصواب ان يقال ان الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضعا
وتركه لا يتصور بدون ارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بالشعور والارادة والطبع
بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا للشيء وتاركا له وان كان ذلك وقد تبين في حواشي الشرح [illegible] الى المستديرة
وحمل [illegible] فانه ما يقال من ان الدليل منقوض بحركات النبض والنبات الى جهات مختلفة مع انها طبيعية كما قررت
واما [illegible] من تمسك في اثبات المط بان الحركة الطبيعية لا تكون الى شيء بل على نهج واحد قوله والمتروك منه
بالطبع مطلوبا بالطبع وحدث بعض النسخ فلعله جعل المتروك بمعنى المهروب [illegible] والمقصود التعبير عن المعنى المذكور
بعبارة اولى على طريقة العكس قوله ثم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس الحركة اي لا يكون مط الفلك بالحركة المستديرة
وضعا من اوضاعه ولا [illegible] حدود مكانه حتى يلزم ما ذكر من كون المط بالطبع متروكا بالطبع بل يكون مطلوبه نفس
الحركة [illegible] مطلوبه ابدا غير مهروب عنها فجاز ان يكون طبيعية [illegible] منها حال من الطبع ولو قال غير مهروب
عنها لكان اظهر قوله فان الحركة التي هو [illegible] الذات معناه ان ما هو [illegible] الذات كالطبيعة [illegible] لا يكون [illegible]
كما في اقتضاء الحركة والا لكانت الحركة دائمة بدوام مقتضيها وذلك مح قوله فالحركة [illegible] لا تقتضي الحركة
[illegible] ان جعل الضمير في ذاتها راجعا الى الحركة كما هو الظاهر كان معناه ان المحرك [illegible] لا يقتضي الحركة لذاتها
الحركة وهو اول [illegible] ولم يصح [illegible] على التقدم لانه يدل على ان الطبيعة مثلا لا تقتضي لذات الطبيعة الحركة ومن البين
يجوز ان يكون الحركة مقتضاة للطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط شيء آخر ومع ذلك يكون الحركة مطلوبة لذاتها
لا بتوسط شيء مطلوب آخر بكون هو [illegible] اولى وان جعل الضمير راجعا الى المحرك [illegible] والطبيعة كان
معناه ان الطبيعة مثلا من حيث ذاتها ان [illegible] بلا واسطة شيء لا تقتضي الحركة وصح [illegible] التقدم لكنه لا يكون [illegible]
لذلك السؤال ولا يترتب عليه ان الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها قوله وايضا فان الحركة لذاتها [illegible]
ان الحركة لذاتها ليست الا التأدي والتوجه الى الغير فلا يكون مطلوبة لذاتها [illegible] كاف في اثبات [illegible]
قوله فتعين ان يكون ارادية الى ما ثبت ان تلك الحركة ليست قسرية ولا طبيعية تعين ان يكون ارادية [illegible]
من انحصار الحركة الذاتية فيها قوله فثبت ان الاستدارة صحة لجميع ما تقدم واشارة الى حل عبارة المتن
قوله لان الارادة يمتنع ان يكون لغرض المتحرك عرض من الحركة فان البديهة تشهد بان الحركة [illegible]
بالارادة لا ينفك [illegible] شعور به من المتحرك بالارادة وجوده اولى من عدمه وليس غرضا [illegible]
الصادرة عن النفس من الحركة الصادرة عن الطبيعة اذ لا شعور لها ومن الافعال الصادرة عن المبادي العالية [illegible]
عرض لها في افعالها [illegible]

وصب

بهاس يكره وجوب التنفس والحركة الارادية الى غاية مشعور بها كحركة العابث والساهي والنايم لكن الحق ان في العبث
من اللذة وان النايم والساهي لا يعقلان تخيل لذة وارادة حالة تلوله اوارادة وصف ولا يبعد ان اليوم حال ذلك
المحل لان النايم يحصل بطعام الاسهال كما بين النوم والسعط وفي الاشيا الضرورية كالتنفس وفي الاشيا التي يحرك
الضرورية كما اذا راى في منامه شيا في منامه مخيفا جدا او حسنا جدا فانه ربما ينزع للهرب او الطلب
لوكان اقصال صوابا لغايات يخلو ما نوجب ان يتذكر وانحلها الا انا نقول ان تحليل الغاية يبقى والشعور بها لكن التخيل
والحفاظ وذلك الشعور بشي منه امور علمية نتوقف وجود التذكر على جميعها فلا يدل عدمه على عدم واحد بعينه
على جميعها بل على عدم واحد منها لا بعينه فوجب الحكم بوجود التخيل بنا على تلك المقدمة البديهية فان قلت
ما الوجدان ان حركاتها الارادية موقوفة على غايات مشعور بها ووجودها عندنا اولى من عدمها واما ان لكل حركة
ارادية فهي بهذه الغاية فكلا قلت من انصف ولاحظ حالة النلايمة الوجدانية التي يسمي ارادة جزم
بان تلك الحالة في حد نفسها مع قطع النظر عن خصوصية صاحبها بحيث لا تتعلق الا بما هو اولى اما يقينا او
ظنيا واما تخيلا كما او ما منا اليه قوله وذلك النوع اما حسي او خيالي ارادي والحسي تحري الحفي وما يطلع
الام الكلي كما بينه ويحتمل ان يراد بالحسي ما يدرك بالحس وبالعقلي ما لا يدرك به وان كان وهميا حقيقيا قوله
والاغراض الحسية لا يخرج عن حدين لان كل مقصود حسي لا يكون جذب ملايم ولا دفع منافر عند المدرك لم يصلح ان يكون
غرضا له بالضرورة فان قلت ما ذكره يدل على ان الغرض مطلقا سواء كان حسيا او خياليا او عقليا
جذب الملايم ودفع المنافر فما ذا خص الحسي بالحصر فيها قلت لان مبدا جذب الحسيات قوة حيوانية تسمى
شهوة وغضبية ومبدا جذب العقليات قوة عقلية لا يسمى شهوة ولا غضبية والمقصود ههنا بيان الدواعي الشهوانية
والغضبية عن الفلك لنعلم ان ليس الغرض من حركته امرا حسيا قوله كحصان بالجسم الذي يبطل وذلك لان جذب
الملايم انما يتصور اذا لم يكن حاصلا ودفع المنافر انما يكون اذا كان حاصلا يزول ويحل التغذير لا بد من الانتقال
وتغير من حال الى حال قوله وبالعكس اي يتغير وينتقل من حال غير ملايم الى حال ملايمة فيلعب لحصول تلك الحالة الملايمة
واذا تعرض الى له الملايمة الى غيرها بما لم ويغضب قوله لا يتحرك لنزول صورتها الجسمية الى صورة اولى ولا يكون
ولا يفسد لتبدل صورتها النوعية بعضها ببعض ولا ينمو ولا يزيد ولا يتحلل ولا يتكاثف ليستوعبها زيادة ونقصانا
زيادة ونقصانا ما يضم شي الى اجزائها او يفصله عنها او يدور بها ولا يستحيل الى كيفياتها من اشكالها واوضاعها
بل لعله فيها الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها طبيعيا واولى على يقين عندهم من الانتقال الى غيرها
لكن مسلم عندنا قوله مجردة عن العواطف المادية اي بحسب ذاتها وان كانت متعلقة بالمادة مجانبة
الى الالات مادية في افعالها وانما سميت العواطف اللاحقة للشي لاجل المادة عواطف غريبة لانها تلحق الشي لا من
ذاته بل من مادته فهي غريبة بالقياس الى ذاته كالاف ما يلحقه لذاته قوله لان كانت

واجبه

قد عرفت
واجبة الدوام وذلك لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او لاحقا بالحلية و
ان ذلك انما هو فاما يتم في الفلك الاعظم لان مقدار حركته فقط قوله والطلوب لا يجب زواله دوامه لان الطلب
جاير الزوال واذا زال لم يبق المطلوب مطلوبا وقد يتغير الطلب وان جاز زواله في نفسه لكن ربما امتنع زواله
في نفسه لكن ربما امتنع زواله لغيره مع انه لا حاجة الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال وذلك الغرض لا يمكن الحصول
الا ان يكون عايدا الى السافل ويتساوى الدليل الى اخره قوله مجعول اي معلوما ماشيئنا قوله والالزم
استكمال الكامل بالناقص اما الثالث وهو ان يكون الغرض عايدا الى العالي فقط لان العالي كامل قد استغنى و
كمالات السافل الذي هو ناقص واما على الاول وهو ان يعود الغرض الى السافل فلان اتصال ذلك الغرض
الى السافل يجب ان يكون اولى بالعكس الى الفلك والا لم يطلع عن صالحه ولم يستفيد الفلك بتلك الاولوية من السافل
باتصال كمال اليه فتلك الاولوية كمال له قد استفاده من السافل ويمكن ان يناقش فيه بانه لم لا يجوز ان يكون
للسافل كمال ليس للعالي يستفيد منه وان كان كمال العالي اكثر قوله لانه اذا احصل لم يبق طلبه فيجب انقطاعه
مع ذلك يجوز ان يحصل على سبيل التدريج شيا بعد شي كما يزعمون ذلك في الشروح لا ينقطع الحركة قوله لانه
ح يكون تحقق الحصول الموجب لانقطاع الحركة هو تحقق الا حصول لا عدم تحقق الحصول والذي عرفت ان دوام الحركة
الحركات لا شي على ما لا يدوم لان دوامها لا يبقى على ما لا يبقى على دوامه قوله وليس كذلك لانه وكان السبب لكان
بحاله في الحركة والسرعة والبطو وقد يقال جاز ان يكون ذلك التخالف لاختلاف العوامل في النوع او لاختلاف كمال
المتشبه به الواجب بحسب الاعتبار قوله ولا يجوز ان يكون عنصريا الى جوهر اعتضد بالعلل بعدد التشبه بالذات
لوقع بعد التشبه بالصعود قوله والا لكانت حركة التشبه بمتفقة في النوع والسرعة والبطو انما يلزم ذلك
ان لو كان التشبه في الحركة واما اذا كان التشبه في كمال او نحو الفلك الى نفسه فلا قوله والا لانتفت الحركات
تنتهيها جهاتها وكيفياتها لو ذلك يجوز ان يكون لفعل عقل واحد كمالات متعددة فيتشبه كل فلك بواحد منها لانه
كلاف الاتفاق فيما ذكر فلا يثبت تعدد العقول كما زعموا قوله ولا يكون دائما لان الدوام كما ينافي الانتهاء
بنافي الابتداء ايضا قوله حيث بينا انها حادثة وانه لا يجوز تعاقب الحوادث لا الى بداية
نبهانا الحصر الطلب في الاقسام المذكورة ثم انما حصر في انه اما طلب امر ضمني وطلب امر جعلي فان اريد بالحس
معينا فينتهي باللام كالام فلا يمكن منعه وان اريد بالحسي ما يدرك بالحواس الظاهرة وبالعقلي ما يكون امرا كليا يدرك
بالعقل فسقوط الجواز ان يطلب امرا موهوما وكذا حصر الغرض ذلك الحصول في المظنون والحسي ثم ان اريد بالظنون
سنادا ولينا ادراه بالحفظ المتيقن به وان اريد بالحدها ما يقابل الاخر فلا مع وحصر عود الغرض الى السافل او العالي
او النفس ثم لجواز عوده الى ما يساويه في مرتبة الوجود وحصر الغرض في الاداء التام الى تمام التشبه في الصفات الكمالية
طوحلك بالتامل في الباقي قوله واعلم انكن ان تجاريح في التشاح

طلب الخ وما ذكر من ان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات عاقلة مجردة عن العوارض المادية يستحيل ان يكون
تكون منحصرة بكلام افاضل لا يعول عليه في المطالب البرهانية والية الاشارة بقوله وما ذكرتم في امتناع
الخ ضعيف قوله وكل واحد من مقدمات الدليل يمكن ان ينازع فيها قد مرت الاشارة الى المنازعة في اكثرها فانها
الخ
ابطالها وقس حال الباقية في المنازعة عليها قوله لان العلة متقدمة بالوجود وبالوجوب وهي كما متقدمة بوجوده
او وجوبها السابق عليه على وجود المعلول ووجوبه السابق واللاحق واما اعتبر تشخص الحاوي العلة لان الشيء لا يكون
علة موجدة لا بعد كونه متشخصا فانه ما لم يتشخص لم يوجد واذا لم يوجد لم يؤثر في غيره فالحاوي اذا كان علة موجدة
للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه من حيث انه متشخص على وجود المحوي ووجوبه فاذا اعتبر وجود الحاوي
المتشخص في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب بخروجه بالذات عن وجود الحاوي بل امكان لانه لم يجب
بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن فللمحوي في مرتبة وجود الحاوي وجوبه امكان وجوده
ان عدم الخلاء في داخل الحاوي المتشخص ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر
في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء
داخله بل هما متلازمان في التصور لضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله فقد تصور وجود فيه محوي وبالعكس
وربما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارب مفهوميهما وتقارنهما كالاخص والمساوي
لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا
غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي
كان وجود المحوي كذلك مع ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة
اصلا والا لم يكن وجوده في تلك المرتبة ممتنعا فلا يكون الخلاء ممتنعا لذاته وقد يقال ان الواجب ومعلوله الاول
متلازمان مع تخالفهما بالوجوب والامكان فان قيل نحن لا ندعي انهما لا يختلفان في الوجوب مطلقا حتى
ينتقض بما ذكر بل ندعي انهما لا يختلفان في الوجوب مع ثالث اذ لو وجب معه احدهما دون الآخر لامكن
انفكاك
احدهما عن الآخر بالضرورة فلا تلازم بينهما اصلا فالنقض قلت منع الدلالة اللازمة مشتركة اذ لو وجب احدهما
في ذاته وامكن الآخر في ذاته لامكن الانفكاك بينهما ايضا فالنقض متوجه ودفعه بعضهم بان المراد بالوجوب
الاعم من الوجوب بالذات وبالغير والمراد بالامكان ضرورة للامكان الذي لم يخرج الى الوجود والوجوب
ان المتلازمين اذا وجب احدهما وجب الآخر مطلقا اذ على مراده بالامكان تحقق الانفكاك بينهما قطعا ويقال
ان نقول عوضه اراد به انه اذا وجب احدهما في زمان وجب ان يجب فيه الآخر مطلقا لانه لو لم يجب
على مراده تحقق الانفكاك فهو صحيح لكنه لا تقدح نفعا فيما نحن فيه لجواز ان يكون وجود المحوي واجبا في زمان
وجود الحاوي وان كان متأخرا عنه في المرتبة فيجب عدم الخلاء في ذلك الزمان

في اصلا وان اراد انه ان وجب احدهما في مرتبة وجب الآخر في ذلك الآن فيه والا
تحقق الانفكاك فهو مم والنقض بالواجب ومعلوله الاول متوجه ههنا وقد قيل
ان منع المقدمة مستدرك في البرهان اذ يمكن ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي
لتقدم عليه بالوجوب فعند وجوب الحاوي ولم يجب وجود المحوي فلو الذي خلا فعند الحاوي
ما دام لم يجب وجود المحوي لم يجب خلا فعند الحاوي واذا لم يجب خلا فعند الحاوي
لم يجب عدم الخلاء بالضرورة قوله فان الحاوي اقوى واعظم قيل جاز ان يقال
المحوي اقوى لانه اسرع في تتميم الدورة والحاوي ما كان اكثر ثخانة يجب ان يكون الحاوي
في المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم
مذهب الى تعليل مثل هذا الحلول بمثل هذا المحوي على ان الاستبعاد الوهمي لا يجوز
في المقامات البرهانية فلذلك عبر بقوله ولا يمكن ان يكون الجسم مطلقا علة لجسم او قوة
بتوسطه ممن ما ذكر ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وما ان المحوي لا يكون علة للحاوي
ظاهرا ومهنا يريد ان يعممها وغيرها ولا بد منه في تتميم الدلالة في وجود العقل قوله وذلك ان الجسم
يفعل على صورته لانه لا يمكن ... ما ذكر يدل على ان فعل الجسم يتوقف على صورته لا على
ان الفاعل صورة وقد مر في مباحث العلل ما يدل على ان تاثير الصورة بمشاركة الوضع
فارجع ثم المراد بالوضع ثم المراد بالوضع الذي اعتبر مشاركته كما لا يخفى و... قوله اعني نسبة
الشيء الى الامور الخارجة عنه فالمعنى ان الصورة الحالة في المادة سواء كانت جسمية او نوعية و
كذا الاعراض الحالة فيها يتوقف فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى
ذلك الغير من مماسة او مجاورة او مقابلة او غير ذلك وقد يقال مقدمة المقدمة مدلول عليها
عليها باستقراء الاجسام واحوالها في مؤثراتها فان النار التي في المشرق لا تسخن الماء الذي
في المغرب بل ما يجاورها وكذا الشمس لا تضيء كل شيء بل ما يقابلها فلا يرد ان الامثلة الجزئية والتجربة
الناقصة لا تصحح القاعدة الكلية قوله وما يكون علة للجسم لا بد وان يكون اولا علة لجزءيه اعني المادة
والصورة فان قلت علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئه مطلقا بل يجب ان يكون
علة لجزء الآخر واجتماعه مع الآخر كما صرح به الرئيس في اشاراته قلت الكلام ههنا
في العلة التامة المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل
المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل جزء الآخر مشاركا
له اذا الكلام في المركب من الاجزاء المحكمة فلا يكون

مستقلا بالتاثير وقد يجاب ايضا بان كونها علة موثرة في احدى جزئي الجسم كاف لهما في الاستدلال
قوله لان قبل الايجاد لا يكون لجزئه وجود فضلا عن ان يكون لهما وضع لا يقال يلزم
مما ذكرتم ان لا يوجد موضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده ومتوسط قطعا لانا
لا نسلم ذلك اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاده
ذلك الشيء في تلك المادة واما الجسم فلما لم يكن له مادة موجودة قبله فلا وضع له ولا لمادته
بالنسبة الى الجسم الاخر فلا يتصور منه تأثير فيه قوله وبهذا العرف قد تبين ان الصورة الحالة في
المادة والاعراض الحالة بها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا يوجد شيء منها في الجسم واما النفس
فلما كانت مجردة غير محتاجة في ذاتها الى الجسم فلو لم تحتج اليه في فعلها ايضا كانت علة لانفصال
موجبة ان يكون فعلها بمشاركة الوضع ايضا فلا يتصور تاثيرها في الجسم ومنه ان يقال ان
العقل بايجاد على الة جسمانية اصلا واما النفس فيجوز ان يكون بعض افعالها بالالات جسمانية لا يتوقف
كالكتابة وغيرها وبعضها بغير الة جسمانية بل بذاتها كالسحر والاصابة بالعين فلا يجوز ان تأثيرها
في الجسم بذاتها فلا يحتاج الى وضع ولا يلزم كونها علة قوله وكذلك الهيولى لا تكون علة لانها
انما تفعل بواسطة الصورة التي تتوقف عليها وجودها فتكون فاعلة بمشاركة الوضع ايضا واذا
لم يجز ان يكون شيء من الامور الحالة في الثلاثة الا بالوضع مؤثرة في الجسم لم يجز كونها شريكة في التأثير فالمؤثر
فيه اذا هو العقل وحده او بمشاركة غيره وعلى التقديرين ثبت المطلوب قوله لا يقال ان الخلاء
ممتنع لذاته لما كانت هذه المقدمة مبنية فيما سبق لم يكن منهما بوجها فلذلك اورد على الشكل الثاني ما يعارضه
ما يدل على بطلانها فقال لانه لو كان الخلاء ممتنعا لكان عدمه واجبا لذاته وذلك لان
امتناع الوجود بالذات ووجوب العدم بالذات متلازمان طردا وعكسا بالضرورة ثم
ينافي كون ما هو اعني وجود الحوي واجبا بغيره لان الواجب بالغير لا يكون الا ممكنا وبعد
ان عدم الخلاء ووجود الحوي متلازمان خارجا وذهنا فلا يكون احد المتلازمين في الوجوب بالذات
والامكان فاذا كان وجود الحوي ممكنا كان عدم الخلاء ايضا ممكنا قوله ولقائل ان يقول
حاصله ان وجود الحوي بالحاوي يسلم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي
كما في جميع تعليل الحوي بالحاوي واما وجوب الحوي لعلة اقوى من الحاوي فلا نسلم ان
لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل نسلم ان يكون وجود
الحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانها في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان
ارتفاع وجود الحوي في تلك المرتبة يستلزم الخلاء حتى

يلزم

يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا او يرى
انا اذا فرضنا ارتفاع الحوي والحاوي معا لم يكن هناك خلاء اصلا اعني وجود مكان
مع خلوه عن الشاغل انما اذا فرض حاو وليس في داخله محوي كان المكان الذي هو السطح
الباطن او البعد المجرد الموجود او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي
دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن بحضور الشيء فليس بممتنع
كما سلف فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب الحوي بغير الحاوي فلا يكون
امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب الحوي لغير الحاوي نعم ان يكون الحوي معلولا لعلة
اقوى من الحاوي قوله وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه حقيقة ذلك معنى الممتنع لذاته وصورته
في الخلاء لانه المقصود للاول من ذلك التحقيق ههنا والاقرب الحق ان ما ذكر جار في جميع الممتنعات
لذواتها وملخصه ان ليس معنى الممتنع لذاته ان هناك ذاتا في الخارج يقتضي العدم كما ذهب اليه الناس
بل معناه انه يتصور العقل ويحكم بعد ذلك الشيء المتصور من حيث هو هو نظرا الى عنوانه يحكم
بان اتصافه بالعدم الخارجي انما هو بمقتضى لا مدخل فيه لغيره سواء كان بالعدم الى ما هو عنوانه
ذلك الحكم موقوفا على نظر اولا لخلاف الممتنع بالغير اذ لا يحكم العقل عليه بان اتصافه بالعدم انما هو بعنوانه
المتصور بل بالنظر الى الغير سواء كان حكمه بذلك الاتصاف بديهيا او نظريا وكذا معنى الواجب لذاته
ليس هناك ذاتا في الخارج ووجوده يقتضيه تلك الذات كما ذهب اليه اقتضاء الوجود وجودا
اوليا بل معناه انه يتصور العقل ويحكم عليه انه موجود من حيث ذاته بلا نظر الى غيره وان
كان حكمه بذلك نظريا واما الممكن فلا يحكم العقل بوجوده ولا عدمه الا بالنظر الى غيره اذا عرفت
ذلك نقول ان العقل يتصور شيئا ويسميه بالخلاء فيكون عدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك
المتصور في الخارج وهو عدم خارجي كما ان عدم الانسان في الخارج عدم خارجي والوهم يشهد
ان عدم الخلاء عدم خارجي لموجود عقلي وعدم الانسان عدم خارجي لموجود خارجي ولا شك
ان ذلك الامر المسمى بالخلاء لا يتصور الا بان يفرض محيط لا مشغول له حتى يتوهم الابعاد فيتصور
الخلاء فيتحقق بذلك ما سبق من ان ارتفاع الحوي مطلقا لا يستلزم الخلاء وما ذكره من عدم المنافاة بين
كون عدم الخلاء واجبا لذاته وكون ملازمه اعني وجود الحوي واجبا بغيره مطلقا كما قرره
فان قلت كيف جاز ان يتخالف المتلازمان في الوجوب بان يكون
احدهما واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير مع ان الواجب بالغير يجوز ارتفاعه دون الواجب
بالذات فيلزم امكان الانفكاك بينهما قلت

كما جاز ذلك في الواجب تعالى ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز
انفكاكه عنه واما كان يقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك
ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجود العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان اللازم
من الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاعه اللازم في نفسه فان منع الامكان الثاني لا يستلزم
الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون
ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين
ممكنا والآخر مستحيلا فتدبر قوله قد يقال اذا لم يكن الهيولى علة للجسم ولا معلولا له ولا ملازما لها
فامكن انفكاك الجسم عن الهيولى وهذا عرض تحقيقه لا حصول له فامكن الخلاء من غير ان يكون علة
للجسم وجوابه لا نسلم انحصار اللزوم فيما ذكر من العلة والمعلول فان المتضايفين كالابوة
والبنوة متلازمان ذهنا وخارجا ولا علية بينهما ولما ثبت ان الخلاء ممتنع لذاته لم يمكن
ان يتحقق الهيولى منفكة عن الجسم فكان باطلا واعلم ان الدليل الاول من الادلة العقلية
المرتبة المذكورة لاثبات العقل مما يعد في البراهين اللمية حيث استدل فيه بحال المبدا
الاول على الصادر عنه اولا وان الدليلين الاخيرين مما يعد في البراهين الانية لان
الاول منها نوع مخصوص منها اعني الاستدلال بالمعلول على العلة قوله ومن احد الانواع الخمسة
التي للجوهر اراد ان النفس الناطقة المجردة الانسانية او الفلكية نوع واحد من تلك
الخمسة لان النفس على الاطلاق نوع منها لان النفوس النباتية والحيوانية ما عدا
الانسانية والنفوس المنطبعة الفلكية داخلة في الجوهر الحال في المادة المسمى بالصورة
كما دخل فيه الصورة الجسمية والنوعية العنصرية والمعدنية وان كان الغرض الاهم من مباحث
النفس معرفة النفس الانسانية ومن ثم يتيسر له كل احد بقوله انا وكان ينبغي ان يجوز واحد منا بانا
شرع يعرف نوع النفس مطلقا ثم بيان ان النفس الانسانية مغايرة للمزاج والبدن
وانها وانها جوهر مجرد متحد [illegible] في الافراد الانسانية حادث لا تبقى بعد البدن
ولا تفعل في الابدان وله تعلق بالذات واحساس بالالات وتشارك النبات في قوى
الغذائية والنمية والمولدة وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن و…
الباحث ثم بحث الجواهر والكمال ما يتم به النوع به اي يتم به النوع في ذاته وهو الكمال الاول
كصورة السرير فانها كمال للجسم السريري لا يتم السرير الا بها او يتم في صفاته وهو الكمال
الثاني كالحركة التي بها يتم الجسم المتحرك من حيث انه متحرك فالكمال

الاول

الاول يتوقف عليه الذات والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على
الكمال الثاني الذي يترتب عليه كمال آخر كالحركة بالقياس الى الحصول في المنتهى مثلا قوله هو الكمال الجنسي
لا المادي قد عرفت ان الذاتي قد يوجد بشرط لا شيء وبهذا الاعتبار يكون مادة للنوع وجزءا
له وقد يوجد لا بشرط شيء ومع ذلك ان كان مبهما محتملا لان يقال على ماهيات مختلفة كان
جنسا وان كان متعينا متحصلا بنفسه كان نوعا ولا شك ان الانسان وسائر الحيوان
والنبات يشارك العناصر والمعادن وغيرها في الجسمية ويمتاز عنها بامر يضم الى الجسمية
ويصير به انسانا وحيوانا ونباتا وبذلك الامر من حيث انه يقوى على الفعل اي التحريك وعلى
الانفعال بادراك المحسوسات او المعقولات يسمى قوة ومن حيث انه يضم الى المادة فيحصل به نبات
او حيوان او انسان يسمى صورة ومن حيث ان طبيعة الجسم كانت ناقصة فكملت بانضمامه تسمى
كمالا ثم انه لم يعرف ذلك الامر الذي هو النفس باعتبار انه صورة لان الصورة توجب
ان يكون حالة في المادة والنفس قد لا يكون حالة فيها كالنفس الانسانية ولا باعتبار
انه قوة لكون القوة مشتركة بين القوى الفعلية والانفعالية ولان القوة اسم له من حيث انه مبدأ
الافعال والكمال اسم له من جهة ومن حيث انه مكمل للنوع على ما ذكر اي الخلص فيكون تعريفه
باعتبار انه كمال اول واذا اعتبر كونه كمالا كان الجسم معتبرا من حيث انه طبيعة ناقصة مبهمة
تحصل وتتعين بذلك الكمال والجسم بهذا الاعتبار يكون جنسا لا مادة قوله احتراز
عن الكمال الاول للجسم الصناعي يعني ان المراد بالجسم الطبيعي ههنا ما يقابل الصناعي لا الجسم
التعليمي فيخرج بقيد الطبيعي الهيئة السريرية الحاصلة لقطعة السرير فانها لا تسمى نفسا وان
كانت كمالا اول لجسم قوله اي يصدر عنه كمالاته الثانية بالات يستعين بها اعلم ان الاظهر ان لفظ
آلي على انه صفة ثانية لجسم مشتمل على الالة ويجوز رفعه على ان يكون صفة للكمال اي كمال اول
ذو آلة والالات فيها وهو ما ذكره من انه يصدر عنه اي عن ذلك الجسم او عن ذلك الكمال كمالاته
الثانية بالالات ولم يرد بالالات الات محلها في الجسم فقط بل اراد معها ايضا قوى محلها كالغاذية
وغيرها فان الات النفس بالذات هي القوى وبتوسطها الاعضاء وقوله ذي حياة بالجر
على انه صفة ثالثة لجسم يكون صادقا ح … واذا رفع … ان يرجع هذا ايضا فيقال
ذو حياة واما ما كان فليس معناه ان الجسم يكون صادقا ح عن التعريف بالنفس النباتية
واما قوله بالقوة فالظاهر عن العبارة انه متعلق بالحياة اي يكون حياته بالقوة ويكون
المقصود به ادخال النفوس فالصحيح الى ان يجسم

قوله ذي حيوة بالقوة ما يتناول الكل فنفسره بما ذكر من ان معناه انه يمكن ان يصدر عنه ما يصدر
من افاعيل الحيوة او واعترض عليه بانه ان اريد بها افاعيل الحيوة ما يتوقف من الافاعيل
على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية
وان اريد بها الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة اولا فان اريد
جميعها خرج عنه النفوس النباتية بأسرها والنفوس الحيوانية ما عدا النفس الانسانية
وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن
الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض كما اشار اليه قوله ما يصدر من افاعيل الحيوة
وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الاول فانها تفعل افعالها بدون
الة متوسطة بينها وبين اثارها قوله واطلاق النفس على الارضية والفلكية بالاشتراك
اللفظي على الراي الاخر الذي هو المشهور واما على الراي الذي الاول فلفظ النفس
يطلق عليها بمعنى واحد وهو مفهوم التعريف المتناول لها كما صرح به ومنهم من قال ان
التعريف المذكور مختص بالنفوس النباتية والحيوانية والانسانية ولا يتناول النفوس
الفلكية على الراي الاول ايضا وبين ذلك بان معنى ذي حيوة هو ما ذكر من انه يصدر
عنه بعض افاعيل الاحياء ومعنى بالقوة ان ذلك الفعل الصادر عنه قد يكون بالقوة كما في
النباتية والحيوانية فان الحيوان مثلا ليس دائما في التغذية والتنمية والتوليد ولا في
الادراك والحركة فيخرج بهذا القيد اعني بالقوة النفوس الفلكية فانها وان كانت كمالات اولى
لاجسام طبيعية الية الا انها لا يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر ما يصدر من افاعيل
الحيوة دائما اعني الادراك والحركة الارادية وان اردت ان تعرف كل واحدة من النفس النباتية
والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قلت النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي
آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويتكمل ويتولد والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي
آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي
آلي من جهة ما يدرك الكليات والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين
قال الامام في الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بحيث يتناول النفوس الثلث
اعني النباتية والحيوانية والفلكية لانها ان عرفت بما يصدر عنه فعل كان العقل والطبيعة نفسا
وان عرفت بما تفعل وجدت النفس النباتية وان عرفت بما يصدر عنه افعال بالالات وجدت النفس
الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على هذه الثلث الا

بالاشتراك

اللفظ ورد ذلك بان الشيخ صرح في الشفا بان كل ما يكون مبدأ الصدور افاعيل ليست على وتيرة
واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين الكل لان ما لا يكون مبدأ
لافاعيل كذلك اما ان يكون مبدأ لافاعيل لا يكون على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة
وهو النفس الفلكية واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها
من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اتصافها بالجسم الذي هي بعض له فوجب ان
يوجد الجسم في تعريفها كما يوجد البناء من حيث انه بان وان لم يؤخذ في حده من حيث انه
انسان فلذلك صار النظر في النفس وان كانت مجردة بحسب ذاتها من العلم الطبيعي الذي
يبحث عن احوال الجسم من انه قابل للحركة والسكون قوله اراد ان يبين ان النفس
الانسانية مغايرة للمزاج يعني انه عرف النفس على الاطلاق ثم شرع في بيان احوال النفس الانسانية
التي يتوصل بها الى معرفتها من حيث ذاتها واحكامها لانها اهم مباحث النفوس كيف لا
بل هي وسيلة الى اهم المهمات اعني معرفة ذاته تعالى بما له من صفات الكمال ولذلك اشتهر فيما بين
طلاب الكاملين من عرف نفسه فقد عرف ربه وذلك اما بطريق المخالفة او الموافقة قوله
متنازعة الى الانفكاك اي متجاذبة متداعية الى الانفكاك لما مر من ان صور كل النوعية تقتضي حصولها
في امكنتها الطبيعية المختلفة انما تجبرها على الاجتماع والتأليف بعد اجتماع على الامتزاج اذا اكرهت
عليه وقد يمنع انحصار الجبر على الاجتماع في النفس لجواز ان يكون الجابر علة غير النوع
او غيره قوله فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام لان حصوله موقوف على تفاعل
الكيفيات المتضادة الموقوف على الالتيام والاختلاط التام بتصغير اجزائها المماسة بسطوحها المتكثرة
على تمام قوله قيل ان المركبات تستعد هذا سؤال مشهور في هذا المقام وحاصله ان
الحكماء زعموا ان المركبات انما تستعد لقبول صورها وكمالاتها الاولى من مبدئها بحسب امزجتها
المختلفة فيلزم من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والكمالات ومع هذا يزعمون ان النفس
الحيوانية التي هي صورة للحيوان بل النفس الانسانية التي هي كمال اول للانسان جامعة
لاسطقساته بحيث لولاها لما كان الالتيام الذي يتوقف عليه المزاج فيلزم ان يكون الصور الحيوانية
والنفوس الانسانية متقدمة على الامزجة المختلفة التي لابد ان يكون للحيوان والانسان
وهذا الا دور صريح وتلخيص الجواب ان نفس الابوين تجمع بقوتها المسماة بالجاذبة
اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا ويفرز من الاخلاط بالقوة المسماة بالمولدة مادة المني و
تجعلها مستعدة لقبول قوة مستعدة لان تصير بها انسانا

وتصير المادة بتلك القوة منيًّا ويكون القوة صورة حافظة للمزاج الذي يعطي كالصورة المعدنية ثم ان المني لما
وقع في الرحم يزداد كمالا ويحصل استعدادات يكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول النفس التي
يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية من جذب غذاء وتصرفه الى ان تلك المادة فتقوم بتلك
المادة الى ان تستعد لقبول نفس يصدر عنها جميع ما تقدم مع الحس والحركة ويزيد البدن الى ان يحل الاجل
قالوا وجميع هذه القوى كل واحدة منها من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال ورسم
النفس يطلق على الثلاث الاخيرة منها فانها على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود و
انكشف بتلخيص الجواب ان مادة بدن الانسان تخلع صورة وتلبس صورة اخرى الى ان
تستعد لبدنه النفس الناطقة وهذا هو الظاهر لا ما توهم بعضهم من ان البدن الانساني
مشتمل على صورة معدنية تحفظ التركيب وعلى نفس نباتية للتغذية والتنمية والتوليد ونفس
حيوانية للاحساس والحركة الارادية وتتعلق به نفس ناطقة لادراك المعقولات وانكشف ايضا
ان المعقول المزاج النوعي الذي اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة
الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل للتركيب له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك
يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات انما تستند الى امور تستند اليها ويتوقف عليه
الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بالتنمية والتغذية يتوقف على تلك
الصورة من نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج
الحاصل له بكمال التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف
عليه النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود ما دام الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون
المزاج موقوفا على النفس سواء كانت نفس المولود او نفس غيره مع توقف الكمالات الاولى
للمركبات على المزاج بلا دور وانما تعرض لبيان مغايرة النفس للمزاج ردا لما توهمه
بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي يقع به تلاشي البدن قوله والمزاج ربما اعترض
عليه بان الحاصل للنفس في الحركة الى وجه الارض او في الصعود الى موضع جهتها هو اول البدن
فانها تفعلها بل الى ان يفعل ما تنازع النفس في الحركة نحو الصعود الى موضع حال واما المزاج
فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا يمانع بدن شيئا منهما قوله لانه اذا اورد كيفية مضادة
للكيفية المزاجية على البدن كيفية مضادة لمزاجه كما اذا غلبت عليه برودة
شديدة او حرارة شديدة فانه يبطل الكيفية المزاجية الاصلية ويحدث كيفية اخرى مشابهة
للكيفية المضادة الواردة مع ان النفس باقية غير باطلة لكونها مدركة لتلك الكيفية المضادة والمها
لكن ان يكون الادراك لها هو الكيفية المزاجية الاصلية

سطر ح

ولا الكيفية

لا الكيفية المزاجية العارضة لمنافاتها اياها والادراك انما يكون بالانفعال والشيء لا ينفعل عن
شبيهه وملخص هذا الوجه ان يقال لو كان مبدأ الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك
باللمس لان المزاج كيفية ملموسة قالوا فالوارد عليه ان كانت كيفية ملموسة تشبهه لم
ينفعل فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له ينعدم بها فكيف يدركها قوله معطوفان
يريد ان قوله للانسان وقوله لبطلان معطوفان على قوله لاستحالة الدور لا على قوله لما هي بشرطه
وان قوله لما يمنع الفعل عنه بالعكس والكل ظاهر اما الاول فلان للانسان اذا كان له فطنة
صحيحة وراجع نفسه في حين ما الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذلك اذا تعطل
حواسه الظاهرة بالنوم يدرك ذاته ايضا ولذلك اذا صيح عليه باسمه ينتبه وكذلك اذا اختل
حواسه الظاهرة او الباطنة بالسكر لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران
ذاتهما في حالة النوم والسكر ان يبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض قوله
ويغفل عن بدنه وعن اعضائه يظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح
العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا تتلامس اعضاؤه معلقا في هواء طلق لا
حرقة فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن البدن لانها لا يدرك الا بالحواس وعن بواطنه
لانها لا يدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع
كونه مدركا لذاته وانيتها فلا يكون ذاته شيئا منها ويرد ذلك بان ذات الانسان عندنا
هي اجزاؤه الاصلية الجسمانية التي هي في البدن ولا نعلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء
الفضلية وعن الاعراض والقوى التي فيها قوله تقرر ان هذه الامور يتبدل في الانسان
دائما اي المزاج والبدن واعضاؤه الظاهرة والباطنة والحسية المحسوسة في الامهات دائما بالتحلل
والاغتذاء والتوهم ان النفس باقية فيه من اول العمر الى آخره كما يحكم به البديهة فهي مغايرة لتلك
الامور واعترض ايضا بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واحوالها دون الاجزاء
الاصلية التي هي النفس قوله ان كونها ليست بجسم ولا جسمانية فان قلت لا يبين ان
النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزء
منه يصدق انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولم يتبين انها ليست المزاج ولا القوى والحواس
الظاهرة والباطنة ليس انها ليست بجسمانية ايضا قلت ثم يعلم ذلك اذ ربما يذهب الوهم
الى انها جسم كالبدن او انها اعراض حالة فيه كالاعراض المذكورة واعلم ان معنى التجرد انها
لا يكون متحيزا بالذات ولا تبعا فيشتمل على نفي الجسمية ايضا

قوله و

فالمحال الجسمانية على معنى يتناوله قوله اي الصورة العقلية المنطبقة فيها مجردة لو كان النفس الانسانية
يرتسم فيها صور كلية منطبقة على موجودات متكثرة وتلك الصورة يجب ان تكون مجردة عن العوارض
المادية المسماة بلواحق الاشارة الجسمية اصالة او تبعا فلا تكون جسما وجسمانية وكذا يجب ان
يكون محل تلك الصورة اعني النفس الناطقة مجردة عن تلك العوارض ويرد عليه انا لا نم
ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس
من دون ارتسام صورة فيها بل في محالها فيلاحظها النفس من هناك كما يدرك ما انتقش
من الجزئيات في الآلات لجواز ان يكون العلم نحو الانكشاف من غير ان يرتسم صورة في شيء
اصلا سلمناه لكن لم لا يجوز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون
كنقش الفرس على الجدار ولم لا يكون هذه الصورة كلية مشتركة بل الكلي حالة [illegible] ولم لا يلزم
من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه
لكن لا نم ان اتصاف الناطق بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها انما يلزم ذلك
اذا كان حلول الصورة فيها كحلول الاعراض في محالها وهو مم لكن ان اتصاف ما له في
النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها فيجوز مطابقتها للكثيرين
من حيث الذات والسؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق
فيما سلف قوله فلان المعقولات منها غير منقسمة يعرف ان انقسام المحل الى اجزاء متشابهة
الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء متشابهة الوضع وعدم انقسام الحال الى تلك الاجزاء يستلزم عدم
انقسام المحل اليها وهذا القدر يتم المطلوب لان النفس الناطقة لم ينقسم الى اجزاء متشابهة الوضع
ولو حمل على عدم انقسامه مطلقا منها لان النفس الناطقة كان الاستدلال مشتملا على زيادة مستدركة
واما ما كان يتجه ان يقال ان اراد عدم الانقسام بالفعل فهو مسلم اذ لو كان كل معقول مرتسم
في القوة العاقلة منقسما بالفعل لزم ان يكون كل معقول مشتملا على معقولات غير متناهية بالفعل
فيلزم ان يكون الاجسام [illegible] بوجوب كون معقولات المعقول من حيث هو معقول
مرتسمة في العقل وايضا كما ذكره وان اراد عدم الانقسام مطلقا اي ان لا ينقسم لا بالفعل
ولا بالقوة فهو مم وما ذكره لا يثبته لا يقال لان قبول الانقسام لا يستلزم ان يكون لكل معقول معقولات
غير متناهية بالفعل وقد يجاب عن ذلك بوجهين احدهما ان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون
محله من حيث انه واحد غير منقسم وفي المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متشابهة الوضع فيكون محل
تلك الصورة العقلية ايضا كذلك واشار اليه الشارح بقوله

بقوله فاذا عقل الواحد من حيث هو واحد الخ ويرد عليه انه لا يلزم من عدم انقسام تلك الصور
العقلية من حيث انها واحدة الى اجزاء متشابهة الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك الاجزاء
فجاز ان يكون محلها منقسما في ذاته الى اجزاء متشابهة الوضع والثاني ان انقسام الصور العقلية الى
اجزاء بالقوة لا يجوز ان يكون الى اجزاء مخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى
اجزاء متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية متشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان
كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل لحصول الكل وان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها ولا يبقى
بعد ذلك للشيء الا حصول جامعة في العقل فيخرج الواحد كما هو عن الاجزاء الآتية في المعقولية فيكون الصورة
العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية وقد ذكر بان الذي
ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن مواد وشائبها المحسوسة وعن عوارضها
والا لم يكن مجردة مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا قوله لان
انقسام المحل الى اجزاء متشابهة الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء كذلك فيثبت ان
النفس الناطقة لا ينقسم الى اجزاء متشابهة الوضع وكل مادي ينقسم اليها فالناطقة ليست مادية
وهو المط قوله والجواب عن الاول قد سلف بجميعه بما فيه غنية عن اعادته وقد يناقش
في ان الصورة العقلية تحل في المحل العاقل من حيث ذاته لا باعتبار نحو طبيعة اخرى قال
الامام في الملخص اذا عقلنا الحلول على وجه لا يجب انقسام الحال بانقسام المحل فلم لا يجوز
ان يكون حلول الصورة العقلية في القوة العاقلة على ذلك الوجه قوله والجواب عن الثاني
حاصله ان هذا الدليل مبني على امر حدسي وهو كون النفس الناطقة فانه يدركها فلا يتجه
جواز كونها عرضا ماديا غير منقسم كالنقطة قوله والقوى العارضة للمادة لا تدرك ذاتها
ولا تدرك ادراكاتها فقد يمنع ذلك حتى يقوم عليه برهان ويدعى ذلك للادراك متى وجد
تجرد المدرك فموجه فان البهائم تدرك ذاتها ونفس لها عندكم مجردة اما عدم انطباع
الكليات في القوى العارضة للمادة فلانها لو انطبعت فيها لصارت مكنوفة بعوارض
مادية فلا تكون كلية وقد عرفت ما يرد عليه مفصلا في الوجه الاول قوله ولا يلزم اجتماع
المثلين في مادة واحدة فان قلت المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان
اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان
وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها ما لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية
لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في

الماهية قلت المنفعل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو في محل الناطقة فان
العاطفة حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احديهما عينية
والاخرى عقلية وقد يجاب ايضا بان حلول احد المثلين في الاخر كحلولهما في محل واحد اذ
لا يمايز بينهما لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتها اليهما
وفيه منع لان نسبة العارض الى المحل مغايرة الحال للمحل ونسبة الحال مغايرة احد الحالين
في محل الاخر وهذا القدر كاف في التمايز قوله وقد اعترض على هذا بالالزام انه اذا لم يكن صورة
العضو كافية في التعقل لحصوله اما الالزام ان القوة الحالة في الجسم لو تعقلت صورته الجسمية او النوعية
لزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة كما زعم وانما يلزم ذلك اذا كان الصورة العقلية
مساوية للامر الخارجي في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس والامر الخارج
قد يكون جوهرا قائما بذاته كما في السماء وصورتها ومن البين ان المساواة بين الجوهر والعرض
في تمام الماهية محال واما حديث المناسبة فمقايس فقهي لا يجدي به حكم المساواة في تمام الماهية
بين الصورة العقلية والخارجي السواد والبياض مع المناسبة قوله وايضا لا نم ان
القاعدة اي سلمنا تماثل الصورة العقلية والخارجية لم يلزم اجتماع المتماثلين في محل ذلك لان
احدى الصورتين حالة في القاعدة والاخرى محل لها قوله وايضا يلزم تعقيب هذا الدليل ان النفس
عاقلة نفسها بصفاتها دائما او غير عاقلة بها دائما لان عين الصفة العاقلة بها ان كفت في
تعقلها اياها كانت متعقلة اياها ما لان عين الصفة وان لم يكف لم يكن تعقلها اياها ابدا والا
لزم اجتماع المثلين في محل واحد وهو النفس وكلاهما محال فان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم
واستحضاره قوله والجواب عن الاول ان ماهية الشيء عبارة عما يحصل في العقل عن ذلك الشيء
دون لواحقه الخارجية وقد قيل عليه ان هذه مجرد دعوى خالية عن الادلة فلا يفيد الظن وان
اراد ان ما يسمى ماهية الشيء ما ذكر اعني ما يحصل منه في العقل مجردا عن تلك اللواحق فلا نم ان
ماهية المسمى بهذا المعنى هي ماهية الحقيقة اعني ما به الشيء هو هو واذا لم يعلم ان الحاصل في العقل
كذلك وايضا قد مر في صدر الكتاب ان الصورة العقلية تخالف الخارجية في كثير من اللوازم ولا
شك ان تمام حقيقة الشيء لا تخالفه في شيء من لوازمها والجواب عنه ما مر فيما سبق من ان
الوجود في الذهن هو ماهية الشيء لا شبح منه تخالف في الماهية وان الصورة تشارك الامر
الخارجي في لوازم الماهية وان خالفتها في اللوازم بحسب خصوص احد الوجودين وهي المراد
بقوله في كثير من اللوازم فلا اشكال قوله قول ما قلنا

لان

هذا نقض اجمالي اي لو تم ما ذكرتم لزم ان لا يكون النفس عاقلة بصفاتها دائما

ليس ام
لان المعقول من السماء الا نفس ماهية السماء على ما مر في مباحث الوجود الذهني كما اشرنا
اليه انفا فلا يرد عليه ان الدليل عين الدعوى كما توهم قوله فعلى التنزل انهما اي مطلق اللون
اي السواد والبياض نوعان متخالفان في الحقيقة متشاركان في الماهية الجنسية التي هي
اللون وفي كثير من العوارض كما ذكرتم واما السماء الموجودة في الخارج وصورتها العقلية
فهما فردان من نوع واحد متشاركان في تمام الماهية ومتخالفان في كثير من اللوازم و
العوارض ولا شك ان المناسبة بين فردين من نوع اتم واقوى من المناسبة بين نوعين
من جنس هذا ان اعتبر الصورة العقلية من حيث انها حاصلة في نفس وهي متشخصة بعوارضها
بعالها وان اعتبرت الصورة العقلية من حيث هي كانت نفس ماهية الوجود الخارجي
فانا اذا جردنا الوجود الخارجي عن الوجود الخارجي وما يتبعه من العوارض كان الباقي
منه تلك الصورة العقلية ولو اقترنت تلك الصورة بالوجود الخارجي وما يتبعه من العوارض
لكان الحاصل عين الموجود الخارجي وهذا معنى ماهية الشيء اعني ما به الشيء هو هو واما حديث
كون الصورة عرضا مع كون ذي الصورة جوهرا فكاذب لان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود
الخارجي وصورة السماء وان كانت قائمة لكنها بحسب لو حدثت في الخارج كانت لا في موضوع
فيكون جوهرا كما مر ولهذا صرح القوم بكون صور الجواهر جواهر وما يقال في جواب هذا الحديث
من ان المعقول من السماء له اعتباران الاول انه قائم بالنفس والثاني انه صورة مطابقة
للسماء فهو بالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار الثاني ماهية للسماء فهو من حيث انه ماهية
لها لم يكن عرضا فليس بشيء يعتد به كما لا يخفى قوله لان كل فاعل جسماني انما يكون فاعلا
بمشاركة الجسم وذلك اما لان وجوده وذلك الفاعل موقوف على وجود الجسم فكذا الموقوف فعله
ايضا واما لان القوى الجسمانية انما تفعل بمشاركة الوضع الموقوف على الجسم قوله لما كان
فعلها بمشاركة الجسم وجد يقال نسبة المحل الى الحال في المعقول لما بالفعل وليس يلزم من كونه
فاعلا بلا مشاركة الجسم كونه فاعلا بلا مشاركته لا يقال ان الدليل الاول يوجب المشاركة
في الفعل والقبول معا كما تقول المشاركة لازمة منه ان يكون للجسم مدخل في احدهما بتوسط
مدخليته في وجود الفاعل والقابل وذلك حاصل سواء حل المقبول في الجسم اولا على انه
ان سلم ان له مدخلية ابتدائية في حلول المقبول لم يلزم ايضا ان يكون المقبول حالا في ذلك الجسم
لجواز ان يكون له مدخل في الحلول لا من جهة الحلية قوله فان قيل الفرق بين الصورتين باق
اي اذا سلمنا ان الصورة العقلية مماثلة للصورة الخارجية

بالنفس ام

فان الصورة الحالة في العاقلة يجب ان يكون حالة في محلها ايضا ويلزم اجتماع مثلين في محل واحد لكن
لا على الوجه المحال وهو ان لا يمتاز احدهما عن الآخر اصلا بل على وجه او في به تمايز احدهما عن الآخر
في المحلية وذلك لان احدى الصورتين حالة في محل العاقلة فقط والاخرى حالة فيها وفي محلها
معا وهذا القدر كاف في الامتياز فلا استحالة ونقرر الجواب ان هذا النوع من الحلول الذي
الحلول الا ادراك اقتران ما لاحد المثلين بالآخر ولا يتصور ان اقتران شيء باحد المتقارنين
دون الآخر غير معقول فتكون الصورة الخارجية المقارنة لمحل القوة العاقلة مقارنة للعاقل ايضا
كما ان الصورة العقلية المقارنة للقوة العاقلة مقارنة لمحلها ايضا فالصورتان المتقارنتان
للعاقلة ومحلها معا فلا فرق بينهما اصلا ومع ذلك نقول ان المحال المذكور اعني اجتماع المثلين
في محل واحد باق بحاله وذلك لان الصورة العقلية المساوية في تمام الماهية للصورة الخارجية
حالة في القوة العاقلة الحالة في المحل الصورة الخارجية والحال في الحال في الشيء حال في ذلك
الشيء فيجتمع في ذلك المحل صورتان مثلتان ونحن علمنا ان الحلول ليس عبارة عن المقارنة
على اي وجه كان بل عن المقارنة الناعتة اولا ترى ان السرعة العارضة للحركة العارضة للجسم
مقارنة له ايضا مع انها حالة في الحركة ناعتة اياها دون الجسم وذلك لانها كيفية للحركة لا
كيفية للجسم فجاز ان تكون الصورة الخارجية مقارنة للصورة العقلية ولمحلها معا ولا تكون ناعتة
الا لمحلها فقط والصورة العقلية بالعكس فلا يلزم عدم الامتياز وبذلك يعلم ان الحال
في الحال في محل لا يجب ان يكون حالا في ذلك المحل على انه ان سلم لم يلزم مع الاتصال الا
ما ذكر في امتناع اجتماع المثلين في محل ان لم يكن فيما اذا حلا فيه بلا واسطة و
الصورة العقلية حالة في محل العاقلة بواسطتها وذلك يكفي في الامتياز قوله والنفس مدركة
للقسم الاول دائما لما كانت مدركة لذواتها دائما فان قيل اذا كان ادراكها لذواتها
من القسم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذواتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية اجيب
بان العلم ليس امرا زائدا على المعلوم اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها
لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية موجودة قوله لكن لا ان
العلم بالعلم وان كان متحدا بالذات لكنه مغاير له بالاعتبار فيلزم ان يكون له علوم غير متناهية
متغايرة بالاعتبار في حالة واحدة وانه باطل وايضا نحن نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من
الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والشهوة والعلم والشجاعة وغيرها وقد يجاب عن الاول
بان المستحيل ان يثبت للنفس في حالة واحدة علوم متناهية

بالذات

بالذات غير متناهية وعن الثاني بان علمنا الذي هو عين الصفات بتلك الصفات لا عين تصورها فانه
دائم وكلامنا فيه فان قلت اذا كانت الصفات قائمة بالنفس وكافية في تعقلها اياها
وجب ان تعقلها النفس ما دامت قائمة لها سواء كانت اضافية او حقيقية محضة او حقيقية مستلزمة
للاضافة قلت لا سبيل للتعقل الى الاضافات فان الاضافة لا توجد بدون المضاف اليه فاذا تعقل المضاف اليه
امكن ان تعقل الاضافة اما بنفسها او بصورتها فلذلك لم يكن تعقل الصفات الاضافية
دائما بخلاف الحقيقية المحضة واما الحقيقية المستلزمة للاضافة فان تعقل ذاتها في حكم المحض وان
تعقلت مع الاضافة كانت في حكم الاضافيات قوله تقرير الوجه الخامس هذا الوجه
قريب من الوجه الاول فيعلم ما يرد عليه مما اوردناه هناك فليرجع اليه الاول قوله
تقرير الوجه السادس اي لو كانت النفس الناطقة منطبعة في جسم لكانت تعقلها بالآلات
الجسمانية لما مر من ان القوى الحالة في الاجسام انما تفعل وتنفعل بتوسطها ولو كان تعقلها بالآلات
الجسمانية لكان كلما تعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعقلها كلال وذلك لان
اختلال شرط الفعل يوجب اختلاله قطعا كما يرى في قوى الحس والحركة الحالين في البدن
بانهما يضعفان بضعف كل الانسان في سن الانحطاط والقوى تعقله وتزداد وان كانت مع
الآلة البدنية في النقصان والانحطاط والى انتشار تعوله ولهذا قد يسمون افعالها الذاتية
ان الجسم صار ضعيفا وتوضيح المقام ما ذكر من ان وجوه العاقلة اما بحسب التمرن كان
والاعتياد كما اذا احس بشيء مرارا كثيرة فانه يحصل للحس ملكة بتكرره يدرك الحس بسبب
تلك الملكة ذلك الحس ويعانيه سريعا واما بحسب التجربة كما اذا كان لشيء ونبات متلاحقة
وحصل للحس شعور بها على التعاقب ولكل شيء منها يعرض عليه كان اجود احساسا به
مما يعرض عليه قبله واما بحسب القوة الفاعلة وكل قوة كانت اتم اقتدارا كانت اجود فعلا
والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلاثة ويكون اجود
احساسا بالوجهين الاولين اعني التمرن والتجربة دون الوجه الاخير فانه لا يكون الانسان
ح اجود بصرا ولا اشم والفرق بين الحس والحركة وبين القوة العاقلة انما علم بهذا الوجه
فان العاقلة يزداد اقتدارها على التعقل عند اختلال الآلات البدنية بخلافهما اذ لا يتصور
ح ازدياد اقتدارهما على الاحساس والحركة وان كانت الهيئات التمرنية والتجربية الموجبة
لجودة الاحساس والحركة متلاحقة فيهما وما يقال من ان الانسان في اواخر الشيخوخة قد يصير
خرفا ويضعف تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة لا يدل

على ان الفاعل حال في الجسم عامل بالآلة اذ جاز ان يسعه في آثو العجز عن تعقله الذي هو بذاته مستغن له
بتدبير البدن واستعماله فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن
فانه يدل على ان يعقله بنفسه لا بالة بدنية واعترض الامام بانه يجوز ان يكون شرطا بعاكمال
التعقل حدا معينا من اعتدال الالة باقيا من سن الانحطاط ويكون النقصان واردا
على الزائد على ذلك الحد فلذلك لم يحصل التعقل ح ثم انه اذا وقع اختلال في ذلك الحد في
سن الانحطاط والاستدلال انما هو بذلك الازدياد فكان بعدم الاختلال كما هو توهم فاجاب
بمنع الازدياد وزعم ان العاقلة باقية على حالها في سن الكهولة وقد اجمع عندنا علوم كثيرة مع
عدم الاختلال في حد المعتبر من الاعتدال في كمال التعقل فلذا صارت اكمل ولين سلمنا
الازدياد فلم لا يجوز ان يقال ان المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر
الامزجة فلا وهم فوت القوة العاقلة ح قوله لان القوى المنطبعة تكل وتضعف عند توالي
الافعال وتكررها وحصولها الا فاعيل القوية الشاقة يشهد بذلك التجربة والعاكس واما القوة
فظاهرة بل يقول انه ربما يبلغ وهن القوة وكلالها حدا تعجز معه عن فعلها فان الباصر لكل
النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد
لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وكذا
حال الذائقة واللامسة مكان قوة الحس قد يبطل بالوهن والكلال واما القياس
فما ذكر وذلك لان افاعيلها انما واراد بالفعل معناه اللغوي الشامل للتاثير والتأثر
فانه اطلق الفعل ههنا على الادراك الذي هو تأثر وانفعال وتقريره ما ذكر ان القوى البدنية
لا تخلو عن انفعال اما الدراكة فلان فعلها الاحساس الذي هو التأثر من المحسوسات واما المحركة
فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحركها الذي هو انفعال لها ولا شك ان الانفعال لا يكون الا بتمام
يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن العلوية وتوهمه فان قيل الفعل لما كان مقتضى القوى
فكيف يوهنها اجيب بان القوى وان اقتضت بذواتها تلك الافعال الا ان
طبائع العناصر التي يلتئم منها موضوعات تلك القوى كالمعين مثلا لا تقتضي تلك الافعال فيقع
بين القوى وطبائع العناصر تنازع وتقاوم دائما فيوجب الوهن والضعف في الموضوعات
والقوى جميعا قوله اي الناطقة لا تكلها تكرر الافاعيل يريد ان تكرر الافاعيل توهن
القوى البدنية وتكلها دائما وقد لا تكل النفس الناطقة بل ربما تقويها وتشحذها كما انها
في توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان النفس تقوى

النفس



اصلا لان العاقلة اذا كان فعلها بمعاونة من القوة الفكرية التي هي بدنية فقد تضعف عن التعقل معا وهناو
لا بضعفها في ذاتها قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع
بدنية فلا يستبعد اختصاص بعضها بالكلال دون بعض ورد بان القياس المذكور بات ه قوله
معنونة للمسترشدين الذين ما لاحظوها بعين الانصاف كالسنة للوصول الى ذلك المطالب الذي
توسل بهذه الوجوه اليه وان لم يكن سكنه للجاحدين اي الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به
الحق اذ يمكنهم منع مقدماتها والقدح عليها كما نبهت على ذلك في تقرير تلك الوجوه واعترض
بان مقدمات تلك الوجوه ان كانت يقينية وصورها صحيحة عن الفساد افادت يقينا للكل والمناظر
الجاحد بها يعد مكابرا فلا يلتفت اليه واما المناظر فلا يمكن جحودها بعد العلم بتحققها وان لم تكن
المقدمات يقينية او لم يكن صورها صحيحة لم يفد يقينا للمسترشد لا وادا ولا مجمعه والجواب
ان مقدماتها يقينية فيها نوع خفاء فيحتاج الى تجربة او حدس او غير ذلك مما يزيلها ويزيل
الخفاء عنها فلا سبيل الى الالزام اي جحدها لكن المسترشد الطالب للحق باذعان وانقياد
ينتفع بها اما بكلها او ببعضها فيندرج منها الى انكشاف المطالب بها بملازمته واما تفاوت
المسترشدين في اطمئنان القلب ببعضها دون بعض لتفاوت الخفاء الذي في تلك المقدمات
وتفاوت اذهانهم فتتفاوت استعداداتهم لقبول اليقينيات التي فيها نوع خفاء والحاصل ان افادتها
العلمية يكون مكتفا اي لا يترتب الا من اليقينيات وتفيد اليقين للمسترشدين بخلاف الاقناعيات المتخيلة
في الخطابة فانها اقناعية عامة تفيد ظنا ما سواء كان صادقا او كاذبا لعامة والله الموفق قوله وان ربما
ربما يتلقى البعض بقبول الحجة وذلك لان الدليل اليقيني الذي فيه نوع خفاء ربما لا يفيد يقينا لبعض الاذهان
بل افاده ظنا فاذا ايد بدلائل او حدس حينئذ يقول ذلك الظن حتى ينقلب يقينا صرفا قوله والعجز
الكلام الذي يكون الحد بالنسبة اليه كالكامل ان يكون نوعا كاملا ان يكون جنسا وكما يكون الحد الواحد
للماهية النوعية متناولا للافراد المتفقة الحقيقة كذلك يكون الحد الواحد للماهية الجنسية متناولا
للافراد التي لها بالحقيقة فتناول الحد الواحد للنفوس البشرية لا يدل على اتحادها في الماهية قوله
ان الوكما والحد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس ممنوع بلا دليل عليها اذ يجوز ان
يكون ما ذكروه في حدها حد الحقيقة الجنسية المشتركة بينها فلا يشتمل على الفصول النوعية لها فلا ينطبق
على تمام تلك الانواع بل يجوز ان يكون تحتها انواع متخالفة الحقائق فان تصورنا انطباقه على تمام
حقيقتها قوله والقائد فقد يستدل المزاج ومن العوارض قد تستحالها فان الانسان الواحد قد
يستحيل مزاجه حد ام يتبدل بعد ذلك ويطوبان على خلقه

النفساني وبلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج قوله قد يتبدل من العوارض
ما يتبع المزاج بحاله فإن الجبان إذا تكلف الشجاعة في المجاورة والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل
إذا تكلف بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب إذا تحلم زمانا صار حليما مع بقاء المزاج
على حاله فلو كانت هذه الأمور مستندة إلى المزاج لما تيسر تبدلها بسهولة وأيضا فإنا نرى شخصين متقاربين
في المزاج غاية التقارب مع أنهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل و
الشجاعة والجبن فعلم أنها ليست مستندة إلى المزاج قوله ولا من الأسباب الخارجة من التعليم و
مساعدة من الأبوين والأصحاب والأحوال إذ ربما يتفق لإنسان اجتماع هذه الأسباب
الخارجة كلها للشجاعة مع كونها ميالا إلى الجبن أو بالعكس وقد يكون الأبوان في غاية
الخسة والنذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر أن الاختلاف في هذه
الأمور ليس مستندا إلى اختلاف الآلات البدنية وأحوالها ولا إلى الأسباب الخارجية فهو
مستند إلى ذوات النفوس فيجب أن يكون مختلفة قوله لكن المقدمات تثبت النفوس فقط
في النفس والعوارض المختلفة يعني أن لزوم التخلف بين ماهية النفس مع التخلف في هذا المجموع لا النفس
وحدها وكذا لزوم التشابه في المجموع المركب من النفس والشيء لا النفس وحدها ألا ترى أنه يتبدل
أحدهما مع الآخر في نفس واحدة فلا اختلاف في هذين الأمرين أعني البخل والسخاء إلا
وذلك الأمرين على المجموعين لكن اختلاف المجموعين جاز أن يكون باعتبار أحد الجزئين أعني البخل
والسخاء دون الجزء الآخر أعني النفس فلا يلزم اختلاف النفوس في الماهية فإن قلت ما ذكره
الشارح الإمام إذا استدل على اختلاف النفوس بأن لها لوازم مختلفة في الماهية يجب أن يكون الأمور
المذكورة كما يدل عليه قوله فعلم أن هذه الأمور من لوازم النفوس إذ استدل عليه بما يدل عليه
أول كلامه وهو أن النفوس عوارض مختلفة فلا بد لها من أسباب مختلفة ليست هي الآلات البدنية
وأحوالها ولا الأمور الخارجية بل هي ذوات الأنفس بتمامها فلا يتم ذلك الجواب كما لا يخفى قلت
إن كنت تجوز كون تلك الأسباب مركبة من النفوس والأمور البدنية وأي دخل على وجه مختلفة
والخارجية فلا يسمع الاتفاق منها وإذا دفع الانتقال على البدل سبب التوافق في تلك العوارض
ولو كانت العوارض المختلفة مستندة إلى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على النفس الواحدة
وأما التبدل كما ذكرنا والبلادة في أن يكون لها أسباب مختلفة النفوس مختلفة
في هذه الفطرة فيبعد ما أن تلك الصفات عليها من المبدأ فلا يلزم اختلاف النفوس بالماهية
أصلا قوله والنفس مع جملة العالم فيكون حادثة

لنا

وهو أن الدليل المذكور فيما سبق إنما يدل على حدوث الأجسام والأعراض الحالة فيها ولا ينبغي أن يدل
النفوس على تقدير كونها مجردة كالأرواح فلا يظهر ما ذكره حدوثها بل لا بد من الاشتغال بدليل آخر
قوله لزم أن يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو وأن يلزم أن يكون جميع الناس نفسا واحدة متصفة
بجميع الصفات المتقابلة العامة لأفراد الإنسان قوله فيلزم بطلان ما ثبت أعني النفس الأولى
وهو ظاهر لما عرفت من أن المعدوم لا يجوز إعادته فإن قيل يجوز أن ينقسم النفس الواحدة إلى
نفس مثلا ولا يبطل النفس الأولى أجيب بأن هوية كل واحدة من النفس إن كانت
حاصلة في النفس الأولى لم تكن واحدة بل متعددة إذ لا معنى للتعدد إلا ما كان
هو بانها إلى ولم يكن هوية كل واحد منها حاصلة في النفس الأولى فقد بطلت الأولى ب
التجزية وهو ظاهر وحدثت أو بأن يكون النفوس المتعلقة بالأبدان حادثة وهو الخط
لأنها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالأمور المختلفة كالمواد أي لو كانت النفوس
البشرية قبل تعلقها بالأبدان متعددة ومتساوية في الماهية ثم تعلقها بالأبدان التي
في مقادير العناصر والأمزجة لاستلزم الترجيح بلا مرجح لكن تعلقها جائز بل واقع فإن قيل
لم لا يكفي في جواز تعلقها بالأمور المختلفة واختلافها في التشخصات مع كونها متساوية في الماهية
أجيب بأنا ننقل الكلام إلى اختلافها بالتشخصات وامتيازها فإن الامتياز ليس
بالماهية ولا بلوازمها فإن النفوس لما كانت متحدة بالنوع وجب تساويها في الذاتيات واللوازم
ولا بالعوارض لأن ذلك إنما يكون بالمادة وما بعدم في مفارقات النفس ولا مادة للنفس سوى
البدن قبل تعلقها به لا يتصور تعددها وامتياز بعضها عن بعض والغرض جواز كون النفس
قبل تعلقها بهذا البدن متعلقة ببدن أولا إلى بداية ولا يكفي إبطال هذا الاحتمال إلا بإبطال التناسخ
الموقوف على حدوث النفس فيلزم الدور قال الإمام إن الاعتراض الصعب في هذا المقام هو كون
النفوس قد يوجد فيها شخصان منها تحت نوع واحد وهذا القدر كاف لنا في
قوله وهذا الحكم ضروري أي كل واحد من الحكمين المذكورين وما ذكر في بيانه
تنبيه عليه فلا يتجه المناقشة على قوله فإن كل أحد يجد ذاته شيئا واحدا بأن الكلية ممنوعة
لجواز أن يكون بعض ما لا علم لنا أن له من نفسه خلاف ذلك ولا بأنه يجوز أن تتعلق نفسان
ببدن واحد ويجد كل واحد منهما نفسا واحدة ولا خبر عنده ما من غيرها على أن معنى ما ذكر
أن كل أحد يجد مدبر بدنه والمتصرف فيه شيئا واحدا وكذا لا يتجه المناقشة على قوله لزم أن يكون
معلوم أحدهما معلوم الآخر فإن ذلك إنما يدل على أن كل

انسانين يعلم احدهما بالا يعلم الآخر ونفساهما متغايرين لكنه لا يجوز ان يتعلق بعين واحد ببدنين ويكون ما يعلم احدهما يعلمه الآخر ويعرف من هذا ما قد قيل على قوله ولزم ايضا ان يتصف كل منهما بما اتصف به الآخر من انه ان اراد اتصاف كل واحد بجميع ما اتصف به الآخر بدنا كان او نفسا مفهوم يجوز ان يتصف مزاج احدهما بصفة بدنية ليست للآخر وان اراد الاتصاف بجميع العوارض النفسانية فلا نم انه باطل في جميع الاشخاص بالضرورة لجواز اشتراك شخصين في بعض العوارض باسرها **قوله** لانها مجردة في ذاتها وفي كمالاتها اي مجردة في ذاتها وفي كمالاتها الذاتية اي العاقلة بذاتها فكان ذاتها باقية بعد خراب البدن كذلك كمالاتها الذاتية باقية بعده وذكر بقاء كمالاتها معها مع ان المدعى هنا هو بقاء النفس الناطقة بعد فناء البدن وتقرير الاستدلال على هذا المدعى ان الناطقة مجردة لا تعلق لها في ذاتها وجوهرها بالبدن بل هي متعلقة ليكون آلة لها في اكتساب كمالاتها فاذا فسد البدن فقد فسد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها مع كون العلة الموثرة في وجودها من الجواهر العقلية باقية فوجب بقاؤها ولما سلك العلة بعد فساد البدن والله الشارح سوله بل هو ما في العلة الى المستفاد ذلك انجوهر الوجود منها وهو المبدا الفياض ورد على ذلك بان البدن لما كان له مدخل في حدوث النفس ولذلك لم توجد قبل البدن جاز ان له مدخل في بقائها ايضا واي صل بانه لم جاز كون البدن بعض حالاته معد الوجود النفس من المبدا الفياض حتى يجب بقاؤها بعد فنائه كما زعمتم جاز كونه شرطا لوجودها مانعه ويح ملزم من انتفائه انتفاء النفس مطلقا **قوله** ولانها غير قابلة للفناء احتج بانه على المدعى معطوف على الحجة الاول اعني قوله لانها مجردة في ذاتها **قوله** كانت قبل الفناء اما فيه بالفعل وفاسدة بالقوة وذلك لان كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يعدم ويفسد كان بالضرورة قبل فساده باقيا بالفعل وحكمه فاسدا بالقوة **قوله** والامكان كل باق ممكن الفساد ان لم يكن مفهوم فعل البقاء غير مفهوم قوة الفساد بل كان احدهما عين الآخر لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا بالضرورة وكلاهما باطل اما الاول فلان الواجب باق ولا يمكن فساده واما الثاني فلان الموجودات السابقة ممكنة الفساد وليست باقية وما حررناه يندفع ما يقال من انه يجوز ان يكون فعل البقاء مقولا على افراد بعضها عين قوة الفساد وبعضها غير قوة كما ان الوجود مقول على افراد بعضها عين الواجب وبعضها غيره **قوله** والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد اذ لو بقي معه بعينه لكان باقيا فاسدا معا وانه مح والى هذا اشار الباقي بالفعل لا يبقى مع الفساد

النفس

الموصوف بالفساد بل مع الفساد فلا يكون الباقي بالفعل موصوفا بالفساد فلا يكون فيه قوة الفساد والاعتراض عليه ان ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك الشيء بعينه يتحقق فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم وللخارج بطلانه الفساد واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل معه العدم الخارجي كان العدم الخارجي قابلا به في العقل على معنى انه متصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك الشيء **قوله** فيلزم تركبها من الهيولى والصورة اذ لا بد ان يكون احدهما حالا في الآخر ليكون المركب منها ماهية متحصلة والجوهر الحال هو الصورة والمحل هو الهيولى والمركب منهما يكون جسما لا جوهرا مجردا **قوله** فيكون مسبوقة بامكان الوجود لانها لو لم يكن قبل حدوثها ممكنة الوجود لكانت ممتنعة الوجود فكان يمتنع حدوثها قطعا والامكان السابق على حدوثها اعني امكان الوجود ما لم يوجب كون النفس مادية اي مركبة من الهيولى والصورة فكذلك امكان فسادها وعدمها لا يوجب تركبها واي صل اما لا نم ان النفس ان قبلت الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل الوجود بالفعل انما يلزم ذلك ان لو كان محل امكان الفساد داخلا في النفس وهو مم اذ يجوز ان يكون امرا خارجا عنها مباينا لها وهو البدن فان البدن لما جاز ان يكون محلا لامكان وجودها وحدوثها جاز ايضا ان يكون محلا لامكان عدمها وفسادها فلا يلزم ان يكون جسما لان الثابت بالدلالة ان كل جسم مركب من جوهرين احدهما حال في الآخر ولا يلزم منه ان يكون كل مركب من جوهرين كذلك يكون جسما تحت جنس فلا بد له من فصل وان الجنس والفصل مادة وصورة نوعية فاقد لزمه الاعتراف بكون النفس مركبة من المادة والصورة مع كونها مجردة **قوله** والجواب عن الاول ان هذا الامكان الاستعدادي الذي يريد بامكان الفساد لا الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن حتى يتجه عليه انه امر عقلي ثبوتي فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج فلا يسلم كون النفس مركبة من مادة وصورة وكيف ولو سلم لزم كون الهيولى والعقول ايضا مركبة منهما لانها متصفة بالامكان الذاتي ويتجه ايضا ان الامكان الذاتي صفة لذات الممكن فيستحيل قيامه بغير ذلك الممكن لان صفة الشيء يستحيل ان يكون قائمة بغيره بل يريد به الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي يستدعي محلا موجودا قال الامام اثبات الاستعداد مبني على نفي الفاعل المختار وهو منوط **قوله** لا يمتنع ان يكون النفس مادية اي مركبة من مادة وصورة بل يكفي لكل واحد من الامكان السابق على الحدوث وامكان الفساد مادة خارجة عن النفس صالحة لان يكون محلا له

وايده الامام بانا نعرف بان النفس هو هم وان الهوم جنس ناطقة وان كلي ما تنشخ هم

وزوالها
الا ان البدن صالح لان يكون محلا لامكان حدوث النفس في ذاتها دون امكان فسادها
في نفسها بيان ذلك ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين العوام له او لامكان فساده
غير معقول فان البديهة تحكم بانه يستحيل ان يكون الشيء مستعدا لحصول النفس الناطقة الا انه
مباينة له او فساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الا انها
المباينة له ولعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق العوام به ان مستعدا
لوجوده له ومحلا لامكان فساده اي لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو
مستعد لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده
بحيث يتصف به اذا فسد تاما بعينه ولو امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون
الشيء محلا لامكان فساده لانه كامر واذا عرفت ذلك فنقول النفس الناطقة وان كانت مجردة
لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الدائمة فبهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة
النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا
لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه
بل هي محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد
منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها
فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات
الى وجودها في نفسها يصح قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين
ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد
النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد
عدمها من حيث هي مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها
علقها ولما توقف على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكون
هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن
فلزم كون النفس مادية مركبة من المادة والصورة كما مر فقد ظهر الفرق بين الامكان السابق وامكان
الفساد واندفع ذلك الاشكال ومن لم يفرق بينهما حكم بان النفس قديمة اذ لو كانت حادثة لكانت
مادية ايضا فان اورد عليه انها ان كانت قديمة فاما ان يتنقل في الابدان فيلزم التناسخ
او لا فيلزم التعطيل لكونها مستعدة للادراكات والافعال اجاب بان التزام التناسخ
اولى بالالتزام من بطلان التعطيل فجاز ان يكون قديمة

ولسوف

موقوف ادراكها على حدوث الآلات البدنية مدة ما واما قول الشارح لكن البدن مع هيئة مخصوصة
فمعناه ان البدن مع هيئة مزاجية مخصوصة يكون محلا لاستعداد حدوث الناطقة من حيث انها
مرتبطة ومقارنة اياه كما عرفت فاذا حدثت النفس من مبدأها زال الاستعداد لحدوث
مع حصول الشرائط للتعلق وبقاؤها فما بقيت النفس متعلقة به فاذا زالت الهيئة المخصوصة التي هي شرط التعلق
والتدبير انقطع التعلق ايضا واذا تصور ما حققناه في هذا المقام انكشف لك ما قيل من ان هذا
الكلام اعني قوله لكن البدن مع هيئة مخصوصة دعوى مجردة عن الدليل وان النفس لما كانت مجردة
عن البدن لم يتصور مقارنة له بواسطة اتصافها بصفة اعني كونها مدبرة اياه فلا يكون البدن محلا
لامكانها **قوله** لا بد ان يكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما ذكرناه اي من ان القابل للفساد
يجب ان يكون معه باقيا بعينه **قوله** والا يلزم ان يكون جسما لان الجوهر القابل للانقسام يجب ان
يكون قابلا للانقسام في جميع الجهات لامتناع وجود الجزء وما يجري مجراه **قوله** فان كانت عاقلة فان كانت
الهيولى التي لا وضع لها ذات قوام بانفرادها كانت عاقلة بذاتها لما عرفت من ان كل مجرد قائم بذاته عاقل
فكانت تلك الهيولى هي النفس الناطقة لا مادة للنفس الا ان يقال التعلق بالبدن فالمعلوم نسبة النفس
الا الاشارة اليه بانا الذي كان مدبرا للبدن ثم فارقه ويجوز ان يكون له ادراك كما كان الى الان مدركا و
اولى ما قاله ان يعتبر على تقدير تسليم الدليل على كون كل مجرد قائم بذاته عاقلا كالسيالي **قوله** ووضع
هذا قالط حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل يعرف بعد فناء البدن لو علمه بان لم يعلم ان الشيء المشار اليه بانا
الذي كان مدبرا للبدن باق الان جوهرا في عالم الله باق **قوله** والاول اي تاثير في اقامة
تلك الهيولى مجردا ويلزم حينئذ كونها محتاجة في الوجود الى البدن فيحتاج النفس في وجودها اليه فيتوقف
تعقلها على البدن ضرورة توقف تعقلها على وجودها المتوقف عليه فلا يكون لها فعل بذاتها وقد
بان مما سبق بطلانه فان قيل لما توقف حدوث النفس على البدن وجب ان لا يكون
ذات فعل بنفسها اجيب بان التوقف في الحدوث لا يستلزم التوقف في البقاء وما يترتب عليه
من الافعال ومثال ذلك ان احد الطائرين يحتاج الى الشبكة وبقاؤها الذي للاصطياد وما يترتب عليه لا يتوقف
على الشبكة **قوله** وهو الطرد وهو ما قيل من ان تلك الهيولى بعد فناء الصورة التي كانت لها تلك النفس
تلبس بصورة اخرى وصارت نوعا آخر فالهيولى باقية في ضمن النوع الآخر ومتحققة بالتي هي الصورة
السابقة واللازم بقاء النفس الاولى والطارئة كما يعتبرها فاين احديهما بالآخر **قوله** ولا يصير متصورة بالاولى
وقد يستدل على ان ما دمت الحياة بعضهم من ان النفس الناطقة بعض منها مصون ... على البدن فيكون الله
لتصرفها في البدن وادراكه وقواها فهذا الكلام اعني قوله

ولا يصير مبدا الصورة لانوعية على كل المذهب واما من قال ان الناطقة يتصرف لذاتها في البدن والقوى الحالة فيها فالتناسخ عنده انما يكون بتدبير الناطقة بدنا بعد كونها مدبرة لاخر فقط **قوله** وحدوثها عن تلك العلل من الاستعداد والقوابل والقابل للنفس هو البدن لحدوث النفس عن العلة القديمة موقوف على حدوث مزاج في البدن صالح لقبولها وحدوث كل المزاج فيبقى مع العلة القديمة علة مستلزمة لحدوث نفس من العلة متعلقة بذلك البدن فلو تعلق به نفس اخرى على سبيل التناسخ لزم اجتماع نفسين على بدن واحد وقد يقال انحصار شرط حدوث النفس على حدوث البدن والمزاج ممنوع لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف الاستعداد والبدن لتعلق النفس نفسا موجودة قد بطل بدنها في حالة كمال ذلك الاستعداد فلا تحدث ح نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث قال الامام في الملخص جاز ان يقال ان النفس التناسخية تتعلق بوجه خاص بذلك المزاج فيمتنع عامه على مكونه فلم لم كان تعلقها مانعا عن حدوث نفس اخرى **قوله** فان قيل النفوس وان سلمنا انها متحدة بالنوع الى لنا ان نقول لا نم اتحادها فيه وح جاز ان يكون بعض الابدان مستعد التعلق النفس المتناسخة دون نفس اخرى فلا تحدث نفس اخرى و بعضها بالعكس فلا يلزم اجتماع نفسين على بدن واحد ولئن سلمنا اتحادها بالنفس اخرى وبعضها بالعكس فلا يلزم فلا شك في اختلافها بحسب الخصوصيات والتشخصات فيكون للنوع الحاصل من ماهية النفس وتشخصها في احد التشخصين مخالفا للنوع الاخر فلا يلزم من كون المزاج صالحا لاحدهما كونه صالحا للاخر فجاز ان يكون بعض الامزجة صالحة للمتناسخة دون بعض اخرى وبعضها بالعكس فلا اجتماع ايضا **قوله** اجيب بان الاختلاف في الهوية انما يحصل من جهة البدن يعني ان اختلاف النفوس في التشخصات مستند الى البدن بناء على ما مر من ان سبب تعدد افراد النوع الواحد هو المادة وتشخيص الى دية انما يتمايزان بالتشخص من جهة البدن فلا مدخلية لها مع قطع النظر عنه حتى يتصور استعداد لاحدى الهويتين دون الاخرى واعترض عليه بجواز تعدد الهويات بحسب تركيب في الهيولى من غير ان يكون للقابل فيه مدخل واعلم ان في ابطال التناسخ دليلا اخر لا يتوقف على حدوث النفس وهو انه نفسي لو كانت تنتقل من بدن متعلقة ببدن اخر لكانت تتذكر الاحوال التي مرت عليها في حال تعلقها بذلك البدن لان محل العلم والذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان لكنها لا تتذكر شيئا قبل هذا البدن فيبطل

السا

التناسخ واعترض عليه بجواز كون تعلق النفس الباقي كما كان لكنها لا تتذكر شيئا قبل هذا البدن لان بالبدن شرطا لعلمها باحوالها في ذلك البدن فاذا فارقته انتفى شرط العلم بها فينتفي المشروط ايضا **قوله** ولكل ان يصطلح على ما شاء اذا اطلق العام في مقابلة الخاص فهم ان المراد به ما عدا ذلك الخاص وبهذا القدر كاف في توجيه كلام المصنف فلا حاجة الى ان يصطلح على تخصيص الادراك بما وراء التعقل **قوله** لكن ادراكها للنفس اي المدرك للمحسوسات والمتخيلات والمتوهمات هو النفس ايضا فالحكم بان زيد انسان مثلا والحاكم لابد ان يدرك طرفي الحكم معا لكن مدرك الانسان الكلي هو النفس فكذا مدرك زيد الجزئي الا ان صور المعقولات مرتسمة في ذاتها وصور الجزئيات مرتسمة في الاتها وانما نسب الادراك الى الحواس الظاهرة والباطنة كان من قبيل نسبة الفعل الى الالة مجازا **قوله** لكانت مختصة بمقدار معين وقد سلف في مباحث تجرد النفس تقرير هذا الكلام مع ما يرد عليه مفصلا مع ما يرد عليه **قوله** اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين تزيد على هذه الصورة فهذان الجناحان متمايزان وليس ذلك التمايز بحسب الماهية ولوازمها بل بحسب العوارض فلابد من اختصاص كل منهما بعارض وذلك الاختصاص ليس في الوجود الخارجي لان المتخيل قد لا يكون موجودا في الخارج بل في الوجود الذهني ثم انه يستحيل ان يكون محل احد المربعين هو بعينه محل الاخر والا استحال ان يتصف احدهما بعارض غير حاصل للاخر فوجب ان يكون محل تلك المتخيلات جسما ليكون الجانب الذي هو محل احد المربعين غير الجانب الذي هو محل الاخر وهو المط وانت تعلم ان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون الموهومات التي هي معان **قوله** فهذه القوى الثلاث تسمى النباتية من القوى وان كانت مشتركة بين النباتات والحيوانات لكنها تنسب الى النبات لانحصار قواه فيها دون الحيوان اذ له قوى اخرى **قيل** اثبات تعلل من القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول باختياره تعالى جاز ان يكون جميع الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر من الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون جميع الافعال من قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قواعد الكلام وقد سبق ان امثال ذلك انما نشأ من خلط الفلسفة بالحكمة باصول الدين **قوله** وغاذية اي وغاذية تفعل الغاذية تشبه في بعضها الى ما هيته فعلها وتحليه وغاذيه ويولع بذلك في بوقتها **قوله** على تناسب طبيعي اي يناسب بعضه طبيعة الشخص الذي القوة المذكورة له

تسخيرا قوله وجد به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم اي وجد به صنف الزيادات عن توليد
النمو فيجد ما عن توليف النامية وكذا اراد بقوله وجد به الزيادات الصناعية انه وجد به
الزيادات الصناعية عن توليف النمو فيجد به انما الصانع عن توليف النامية قوله وجد به
السمن فذهبا الى ان السمن لا يزيد في الطول بل في الوضع والعمق فهو خارج عن توليف النمو بقوله في
الاقطار الثلاثة فيكون القيد المذكور مستدركا واجاب بان ذلك هو الغالب وقد يتم السمن
جميع الاعضاء حتى الراس والقدم فيزيد في الطول ايضا قوله فان كلا منهما فعلها تحصيل
الغذاء الغاذية تحصل الغذاء اي ما تحصل بالفعل اي تكون جزءا من البدن ويلصق به بالبدن
ما يصير بدلا من التحلل وتشبهه بالمتغذي لونا وقواما وما زاد من الغذاء الذي حصلها الغاذية
على بدل ما يتحلل يتصرف فيه النامية ويزيده في اقطار الجسم المتغذي فيكون الغاذية بهذا الا
خادمة للنامية ؟ وجعلها للنامية ما يتصرف فيه فهما قوتان متغايرتان بالذات ويحتمل
ان يكون هناك قوة تختلف احوالها بالقوة فيحصل تارة من الغذاء ما يزيد على بدل المتحلل
وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلاثين ثم يتطرق اليهما شيء من الضعف فيحصل منه
ما يساوي وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم يتزايد ضعفها ولا يقوى
على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن انحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين و
في سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى اخر العمر كل ذلك بحسب الاغلب قوله واما المولدة
فهي قوة يتفصل اي في الانثيين قوة تفصل جزءا من الدم ويعده لا تكتسب الصورة المنوية ليستعد
بذلك لقبضان قوة او في تنتقل مع المني الى الرحم فتفصل المني هناك الى مواد الاعضاء لحيث
يمتاز مادة الدماغ ومادة القلب وغيرهما من الاعضاء بعضها من بعض ثم بعض على تلك
المواد قوة تصور كل عضو بالصورة الخاصة فيتم بذلك وجود الاعضاء قوله وهي نوعان مولدة
ومصورة من التقسيم الثنائي الى سبعة والى غيره لان حصرها في راجع الى المولدة دفعه بعضهم بان المولدة
تطلق على معنى خاص اعني المحصلة للبدن ومعنى عام اعني المتصرفة في المادة الغذائية لبقاء النوع
فالمصورة قسم للمولدة بالمعنى الاول وقسيم منها بالمعنى الثاني الا ان المتعارف فيما بين
الاطباء هو المعنى الاول ولذلك عدوا المصورة قوة على حدة وجعلوا القوى الطبيعية اربعا اثنتان
منها لاجل الشخص احدهما لبقائه والاخرى لكماله وهي النامية واثنتان للنوع احدهما لتحصيل
المادة وهي المولدة والاخرى لتحصيل الصورة وهي المصورة واما كما ان في الرحم ويفصلها
الى مواد الاعضاء واما ان يكون فعلا للمصورة ايضا واما القوة

والضعف

اولى

اولى خادمة للصورة مسماة بالمفصلة كما ذكرنا هي من تتمتها قوله وينبعث من كل نفس
ايضا اي في البدن حرارة سارية فيه يسمى حرارة غريزية هي خادمة لقواه يكون بها النضج والطبخ
وغيرهما من الافعال ففي المعدة جزء من تلك الحرارة يكون به الهضم المعدي ويفصل الفضول
وكذا في الكبد جزء منها يكون به طبخ الكيلوس وتحصيل الاخلاط وكذا في العروق وسائر الاعضاء
وفي القلب معظمها ينضج الدم ويعد ذلك البخار المسمى بالروح لقبول القوى فذهب جالينوس
واتباعه الى ان تلك الحرارة المسماة بالحرارة الغريزية هي الحرارة الاسطقسية النارية التي فادت
بالمخالطة بالاسطقسات طبعا وقواما والسيما ما ذهب ارسطو ومن تابعه الى انها
حرارة اخرى فيضت من السماء الى البدن بواسطة تعلق النفس به وهو المراد بانبعاثها عن النفس
لانها صادرة عن النفس واستدل على مغايرة الغريزية للاسطقسية بان الغريزية تفارق
دون الاسطقسية ولذلك تسود البدن ويبيض وبان الغريزية اذا اشتدت ببعض
الاسباب او ببعض الاوقات ازدادت الافعال الطبيعية جودة والاسطقسية اذا
اشتدت اوهنت تلك الافعال وبان الغريزية تنفذ في الاغذية الغليظة حتى في العظم والشعر
كما في بعض الحيوانات فيكون شديدة جدا فلو كانت هي الاسطقسية لسوت لحوم
الاعضاء واذابت شحومها فهي حرارة مخالفة بالنوع للاسطقسية فالشارح اشار الى
تغاير الحرارتين بعطف اسباب الحرارة الغريزية على وجود الاجزاء الحارة بالطبع في
البدن وبتنبيهها حيث قال فالحرارتان بعضهما تحلل الرطوبة واعترض بان جزء
الحرارة النارية قد انعدمت في المزاج وانكسرت برودة الاجزاء المائية وخرجت عن صرافتها
حتى صارت الاجزاء النارية في الكيفية كالاجزاء المائية فاني يحلل الرطوبة واعلم انهم قالوا ان
غريزية ورطوبة غريزية ولم يقولوا برودة غريزية ويبوسة غريزية لان الحرارة آلة الطبيعة في افعالها
والرطوبة مركب للحرارة فنسبنا الى الغريزية بمعنى الطبيعة دون الاخريين وانهم قالوا ان الحاصل
عن النفس الفائض على البدن بواسطة تعلقها به هو الحار الغريزي وهو جوهر حار لطيف بخر
لذاع حافظ لكمالات البدن واطلاق الحرارة عليه تجاوز فان الحرارة الغريزية بالحقيقة
كيفية قائمة من البخار الغريزي الفائض على البدن قوله ولعلهما على ذلك الحرارة الغريزية
من خارج كالحرارة الحادثة من الحركات واشعة الكواكب ومماسة النار وتناول الادوية والاغذية
الحارة قوله لحكمة الصانع تعالى شانه يعني احداث قوة تجذب ما يشابه بدنه بالقوة من الغذاء هي الغاذية
فلا بد في التغذية من امور ثلاثة الاول تحصيل جوهر البدن التام

في جوهر العضو بحيث يصير جزءا له ومتى الالصاق الثالث شبيهه به من كل الوجوه حتى لونه وقوامه
فهناك قوة محصلة وملصقة ومشبهة فالغاذية عبارة عن هذه القوى الثلاث وقيل هي
قوى اخرى تخدمها هذه الثلاث وفي قوله حافظة له بدنه بالقوة اشارة الى ما اشتهر من ان
الغذاء الذي يتصرف فيه الغاذية لا بد ان يكون مركبا فانه متشابه للبدن بالقوة واما البسيط
فلا يصير غذاء له لبعده عنه نعم يصلح ان يكون مبدرقا للغذاء منفذا له في المجاري الضيقة
كالماء وقد يقال ان الهواء قد يغذو الروح التي هي في العروق الضوارب **قوله** ولما كانت
العناصر متنازعة الى الانفكاك وذلك لميلانها بطباعها الى احيازها الطبيعية وانضمام كل
منها الى ما يجانسه **قوله** ولم يكن للقوى الحسية اجبارها على الالتيام اذ اما تقدم من
القوى الحسية تحت تصاحبها في الشيء والعدد والشدة **قوله** اما على سبيل التوليد فيما
يسهل واما على سبيل التوالد فيما يتعذر قيل عليه اي دليل قام على ان التوليد مخصوص
بالاول والتوالد بالثاني لم لا يجوز ان يتعاكسا **قوله** فجعلت النفس ذات قوة تفصل على الثاني
وذلك مما لا بد منه في التوالد دون التوليد لجواز ان يتولد من اجتماع العناصر بلا بذر **قوله**
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل وذلك لانها مفصولة من شخص فلا يكون على مقدار
شخص كامل **قوله** فاذن النفس النباتية النامية اي الواصلة الى كمالها اي افعالها و
اعتبر هذا القيد لان اثر المولدة اعني فصل البذر لا يوجد فيها ابتداء بل بعد ما يتكامل
جسم النبات نوع تكامل ولان اول الحال حيث يقصر المادة عما يتصرف فيه المولدة وكذا
اثر النامية يتعدم في سن الوقوف وما بعدها **قوله** تحفظ بها الشخص حفظها للشخص الكامل
بالغاذية وتكميلها للشخص الناقص مع الحفظ بالنامية واستبقاؤها للنوع بالمولدة **قوله**
والغاذية تخدمها قوى اربع القوة الطبيعية ان كانت فعلها النوعي اولى سميت خادمة لتلك
الاولى فهذه القوى الاربع فانها خادمة للغاذية وتفعل افعالا تهيئ المادة لفعل الغاذية
وان لم يكن فعلها الفعل قوة اولى سميت مخدومة كالغاذية فان فعلها اعني ايراد بدل ما
يتحلل ليس لفعل قوة اولى الا انها سميت باعتبار تحصيلها ما يرد على البدن خادمة للنامية
كما مر وهما اعني الغاذية والنامية باعتبار تهيئتهما المادة لفعل المولدة خادمتان لها لان الغذاء
يزدرد على صيغة المجهول من ازدرده اي ابتلعه **قوله** فان الغذاء اذا كان قليلا والماسكة
قوية حصل منه الاحتواء فلذا جاد الهضم واما اذا كانت الماسكة ضعيفة ولم يحصل
الاحتواء التام بل بقي فرجة بين الغذاء وسطح

المعدة

النامية

المعدة فانه يحصل في المعدة قراقر وبطؤ الانحدار وقالوا والذي يدل على وجود الماسكة في المعدة
انا اذا شققنا بطن الحيوان حال تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان
يسيل منه وكل الغذاء اشتمالا **قوله** يسمى المعنى تطبيقا لانه يقبل قالوا ويدل ايضا على وجود الماسكة في
الرحم انا اذا شققنا بطن حامل من تحت السرة وكشفنا برفق عن الرحم وجدناه منضمة انضماما شديدا
بعد انجذاب المني اليها وحدوث الحمل بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل **قوله** وكذا
في سائر الاعضاء اي يدل على وجود الماسكة في سائر الاعضاء انه لو لم يكن فيها ماسكة تمسك
الخلط الذي جذبته اليها مقدار ما تعمل فيه الهاضمة فعلها لزال ذلك الخلط عنها الا انه يعمل
فلا يحصل للاعضاء اغتذاء تام **قوله** وفعل الهاضمة احالة الغذاء يعني انها تحيل الغذاء الى
قوام ومزاج يهيئانه لان يصير جزءا من المغتذي ثم الغاذية تحيله الى ما يكون جزءا منه بالفعل
قوله الاول مبدأ او ما في الفم المذكور في الكتب المعتبرة كالقانون وغيره وهو الصحيح ان ابتداء
المرتبة الاولى في الفم وتمامها في المعدة وان الثانية في الكبد والثالثة في العروق والرابعة
في الاعضاء **قوله** يتوقى ما يسمى الطبخ وكذا يتوقى ما يسمى الدقوقة المخلوطة باللعاب تحيل
على تغييره مزاجها بالمضغ ثم يصير الغذاء في المعدة كيلوسا قد يكون لذاته كما في جوارح الصيد
وقد يكون بما يخالط المشروب كما في اكثر الحيوانات والكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة
انجذب لطائفه بالعروق المسماة بماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق الشعرية
الضائقة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقي الكبد بجملته الكيلوس فهضم هناك
انهضاما تاما ويخلع صورة النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط فاذا انصبت
في العروق انهضمت انهضاما او تغيرت في كيفياتها واستعدت لان يصير جزءا من المغتذي
بالفعل واذا ترشحت من فوهات العروق الى الاعضاء استحالت الى قوامها وخلعت
صورة الاخلاط فنسبة العروق الى الاعضاء نسبة المعدة الى الكبد فان الانهضام الواقع
فيها السحالة في الكيفية يعين للانقلاب في الصورة الواقع في الكبد والعضو فان تكثير
مراتب الهضم في تلطيف الغذاء وتعديل فضوله حتى يصلح لان يصير جزءا للبدن الذي هو محل لا
شرف الصور فلا بد من قوة دافعة للفضول التي هي كل على البدن ومفسدة اياه **قوله**
ان للانسان يحد للامعاء عند التبرز كانها تنتزع اي تتحرك الى سفل لدفع ما فيها من
الفضول وكذا تحد المعدة تتحرك الى فوق عند القيء لدفع ما فيها وتحرك الاحشاء انتقالها
قالوا والرحم يتحرك عند الولادة الطبيعية وعند فوت الجنين

الاحشاء اي ما اشتمل عليه فيما يتصل
١٢

الازدياد

حركة شديدة ليندفع ما فيهما **قوله** فان النمو هو الازدياد وهذا تنبيه على غاية الامتياز فان
في النمو يكون في الاقطار الثلاثة بخلاف السمن غالبا كما هو وطلب الغاية المذكورة اعني تمام
الخلق والنشو مختص بالنمو **قوله** والمصنف ابطل القوة المصورة والمولدة بالغ في ذلك فابطل
القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بتلك الافعال
يفعلها بالشعور والاختيار **قوله** وعلى تقدير ان لا يكون فاعله اي تقدير كونها فاعلة لتلك
الافعال المحكمة مع عدم شعورها بها بناء على تسخير المدبر الحكيم واي دليل على وجه يصدر
عنها تلك الا فاعل بلا شعور واراده **قوله** حس منها لما مر وحس منها باطن يريد ان
العلوم لنا من الحواس منحصر فيما ذكر لا انه يمكن التحقق في نفس الامر والتحقق فيها كذلك
يجوز ان يتحقق في نفس الامر حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الاكمه
لا يعلم قوة الابصار والعنين لا يتصور لذة الجماع وابتدأ من القوى باللامسة لانها اعم
الحواس للحيوان فان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه
ويحس من كيفيات العناصر ولذلك حصلت منبثة في جميع جلد البدن وان كانت في جلد
باطن الكف اقوى خصوصا في جلد الاصابع ولا سيما في جلد الانملة السبابة **قوله** فانه يجوز ان يكون
قوى كثيرة واليه ذهب كثير من المحققين بناء على ما مر في كثير القوى من ان القوة الواحدة
لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ها هنا اربع قوى مختلفة الاحساس متضادة فلا
لها من قوى مدركة مختلفة يحكم بالتضاد وبينها فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة حاكمة بين
البرودة والحرارة وحاكمة بين الرطوبة واليبوسة وحاكمة بين الخشونة والملاسة وحاكمة
بين اللين والصلابة ومن زاد حاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى
باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات انقسام غير محسوس ولذا
. توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان الحكم بالتضاد لا بد ان يدرك الطرفين معا واحاطة ادراك
نوع واحد للضدين بعد صدور عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا
فان الطعوم وكذا الروائح والالوان احساس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها و
كون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا **قوله** ويجوز ان يكون قوة واحدة
لها يدرك جميع هذه الكيفيات ويكون لقوة واحدة انفعالات كثيرة من جهات مختلفة
ولا محذور فيه **قوله** ولا يتم فعل هذه القوة الا بامالة اي هذه الحاسة اعني اللامسة لتوقف
ادراكها لمحسوسها على وصولها وذلك بالامالة

بلى

بين آلة اللامسة ومحل الكيفية الملموسة ولما كانت القوة الذائقة اهم الحواس بعد اللامسة لان الاخص
بها جذب المطعومات الملائمة النافعة كما ان الاخص باللامسة الاحتراز عن المضار وكانت الصق
الة بها الى اللامسة اذ قد يتركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح
اللسان ينفعل بفعلها الملمسي والطعمي ولهذا اثر ذوقي وحمل البعض اثر القوتين معا كانه
واحد بلا امتياز في الحس اورد الذائقة عقيب اللامسة مع تشابههما في الاحتياج الى المماسة
كما ذكر في الشرح **قوله** وبالجملة ينبغي ان يكون خالية الطعم في نفسها ليؤدي ذلك اللعاب طعم المذوق
كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء
الماكولة والمشروبة كما هي بل يدرك الطعم الابرق انه اذا غلب عليه الصفراء ربما ادرك الحلو
مرا فافادة هذه الرطوبة للطعوم الى الذائقة اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم يوصل
من الرطوبة معها الى جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم واما ان يتكيف
جرم الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة بعوض وحينئذ يكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين
لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف **قوله**
وهو قوة مودعة في الزائدتين يدل على ذلك بطلان القوة الشامة عند فساد هذا العضو من الدماغ
مع سلامة سائر اعضائه **قوله** وهو بعيد فان المسك اليسير يؤيد ذلك ان الجسم ذا الرائحة لا
ينتقص وزنه بانتشار رائحته نعم للتحلل مدخل في ادراك الرائحة لان الرائحة يزداد
بتشويشه بالدلك ونحوه ولا شك ان رائحة نحو التفاح من الثمار يزول بالشم فدل على انه قد يكون بالتحلل
الا ان الغالب هو الاول اعني تكيف الهواء وايصاله الرائحة الى الخيشوم بلا تحلل واياما كان
فلا بد في ادراك الشامة من وصول حامل الرائحة اليها كما في الذائقة واللامسة وزعم بعضهم ان
الرائحة قد تتأدى الى الشامة بلا تحلل من ذي الرائحة ولا تكيف له من الهواء المتوسط
بل بان ينفعل ذو الرائحة في الشم من غير ان ينفعل في الجسم المتوسط بناء على ما حكي في التعليم
الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ لرائحة جيفة حصلت من مقاتلة وقعت
بين اليونانيين مع امتناع ان يتحلل من تلك جيفة اجزاء الى مسافة مائتي فرسخ وان يبلغ
التكيف الهواء الى تلك المسافة ورد بجواز نقل الرياح روائح الجيف الى منازل الرخمة على انه يجوز
ادراكها بالباصرة حين تحلقها في الجو العالي **قوله** ومن الحواس الظاهرة السمع المسموع هو
الصوت وعوارضه وسيأتي بيانها وبيان ان سبب الصوت ماذا وانه موجود في الهواء
الحامل في خارج الصماخ وانه مسموع حال وصول حامله

التحلق هو الارتفاع في الصعود الى العالي م

الى الصماخ وفرجة للعصبة المزدوجة في مقعره مجلدة الطبلة وقبل وصول الهوا اليها اذا كان قريبا منه
قوله وهي قوة مودعة في العصبتين اي في ملتقاهما فانه نال من مقدم الدماغ عصبتان مجوفتان
تتقاربان حتى تتلاقيا وتتقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم تتباعدان الى العينين وذلك
التجويف الذي هو الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النور وانما جعلت كذلك ان العصبتان
مجوفتين لان الصماخ الى تكون الروح التي هي مطية للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة قوله
يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات قيل عليه ان اراد بالادراك بالذات الادراك
بلا واسطة ففيه ان المدرك ان اللون لا يكون مدركا بالذات اذ لا يدركه البصر الا بعد تكيفه بكيفية الضوء
وان اراد به ادراك النفس بواسطة البصر من غير توسط غيره فلا يكون ادراك الشكل والامور
الاخرى كذلك والجواب انه اراد بما ذكر ان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة
تكون تلك الرؤية متعلقة بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بالضوء ثانيا وبالعرض على قياس
ما عرف في الاعراض الاولية والاعراض العامة وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العامة وهذه
الرؤية اعني رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى وان اللون ايضا مرئي برؤية متعلقة به ابتداء
بالمعنى المذكور الا انها مشروطة بوجود الرؤية الاولى فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان
احدهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد
منهما عند الحس انكشافا تاما واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية
المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وحركته وحسنه وقبحه فهي مرئية
بتلك الرؤية لا برؤية اخرى متعلقة بها ابتداء ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء انكشاف الضوء
واللون وزعم بعضهم ان سطوح الاجسام القائم بها بالذات تأمل وانصف قوله لانه
لو صح رؤية الله تعالى وقد ورد في الشرع صحة الرؤية الله تعالى فذهب جماعة الى ان رؤيته تعالى
للاشياء التي من شأنها ان ترى عبارة عن علمه تعالى بها وذهب الاشاعرة الى انها صفة اخرى
لكنها لا تكون بسائر الحدقة كما في حقنا اذ لا حدقة هناك قوله وقائله الحدقة انما يكون
بالانطباع كأنه اراد او بخروج الشعاع ليتناول مختار الحكماء من القولين المشهورين في الابصار
قوله المقابلة المخصوصة هي ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض
فانها في حكم مقابلة محالها بالذات الى داخله للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة قوله
وعدم البعد المفرط هذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره
وبحسب الاشراق بلون المرئي وكدورته فان قوي البصر

المفرط مد

قد يرى

قد يرى من بعد ولا يرى الصغير اذا قرب شيئا على بعد مخصوص ولا تراه ضعيف البصر على ذلك
البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر
اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر قوله وعدم القرب المفرط فان المرئي اذا قرب من البصر
جدا يعظم حجمه وتنعكس الامور اللطيفة التي هي فيه بعضها ببعض بحيث لا يميزه البصر سيما
وهذا الانعكاس يزداد ويزداد بالقرب حتى اذا التصق المرئي بسطح البصر بطل الابصار
واما عدم الضوء المفرط فهو شرط يختلف باختلاف قوة الباصرة وضعفها وباختلاف القرب
والبعد كالحجاب والحجاب بين الرائي والمرئي هو الجسم الملون او الضعيف وكون المرئي كثيفا يعني
التلون مبني على ما نقل من انه اشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم
والروائح والكيفيات النفسانية وفي هذا الاغنا تامل وقد يضاف الى هذه التسعة ثلاثة اخرى
هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف فصارت شرائط الرؤية عشرة
كاملة قالوا ومع حصول هذه الشرائط تجب الرؤية والا لزم السفسطة كما ذكر قوله والرؤية
تحصل بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلاثة الاول مذهب الطبيعيين
وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره ومعناه ان
الابصار انما يحصل بعد انطباع صورة المبصر بتوسط الهواء المشف في الرطوبة الجليدية
التي في العين وتأديها الى الحس المشترك قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا
تفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي للبصر مؤونة ذلك مفصلا ولا يكفي في الابصار الانطباع
في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لابد من
تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا بتأدي الصورة من
الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان
انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على
الحس المشترك واستدلوا على ذلك بان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس يتخذ مدة
طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد في بصره كأنه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر اليها ثم
نظر الى لون آخر يرى ذلك اللون كالقابل مخلوطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة
المرئي في الباصرة وبقائها زمانا واستدلوا ايضا بان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا
معتدلا يرى كما هو واذا ابعد يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى
يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان الاقرب

ينطبع في ما اعظم من الجليدية والابعد في ما اصغر وسنوا كيفية ذلك بان المرئي اذا كان على بعد
مفروض من الرائي فان الخطين الخارجين من البصر الواقعين على طرفي المرئي يحيطان بزاوية
عند البصر يرتسم فيها صورة المرئي فاذا بعد المرئي اكثر مما فرض كانت الزاوية التي بين الخطين
الخارجين من البصر الواقعين على طرفي المرئي اصغر من الزاوية الاولى كما يشهد به التخيل
الصحيح فيرتسم صورة المرئي في تلك الزاوية الصغرى فيه اصغر وكلما تزايد البعد تزايد صغر
الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان لشدة قرب احدهما من الآخر عند الباصرة حتى كانهما
خط واحد فتمحي الزاوية وتبطل ويعينك على تصور مقدار الزاوية التي يرتسم فيها صورة المرئي ان
ان تتوهم خطوطا خارجة عن البصر الى المرئي على هيئة مخروط راسه عند الباصرة وقاعدته متصلة
بالمرئي فالزاوية المجسمة عند راس المخروط يحيط بجزء من الجليدية قطعا فلذلك الجزء هو محل ارتسام
صورة المرئي وكلما كان بعد المرئي اكثر كانت تلك الزاوية والجزء الواقع من الجليدية فيهما اصغر
ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر
ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب العادة من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا
للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي
ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وورد على الدليل الاول
ان يقال ان صورة المرئي اعني الشمس مثلا باقية في الخيال لا في الباصرة وعلى الثاني انه لا يجوز
ان يكون السبب لتفاوت المرئي بحسب العادة امرا اخر نسوي ما تخيلتموه واعلم ان
التاويل فهو من قول القدماء ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية
ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة وقولهم عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان انما هو اكبر من
سطح الحدقة او لا ينطبع في الحدقة ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم كون
موقعه على ادراك المحكوم عليه والحاصل ان البصر هو الصورة المرتسمة في النفس بما ادركنا
بعد الشيء عما في الحدقة ان هذا خبث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت
في العين وتاثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست فالمرئي الموجود في الخارج على عظمه
وفي جهة بحسب قربه وبعده وتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة كما حمله علية الرياضيين
وهو ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز الباصرة وقاعدته
عند سطح البصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب
جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة

اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركز ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط
ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي
في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة الى ان الخارج من العين خط واحد ثم
اذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة فيحصل الادراك
بسببه وتخيل لحركته هيئة مخروط واستدل على هذا المذهب اعني خروج الشعاع بان الانسان
اذا راى وجهه في المرآة فذلك اما لانه ينطبع من الوجه صورة في المرآة ثم ينطبع من تلك الصورة
صورة اخرى في العين كما يزعمه اصحاب الانطباع واما لان الشعاع الخارج عن البصر ينعكس
من المرآة لصقالتها الى الوجه فيصير الوجه مرئيا والاول باطل لان صورة الوجه لو انطبعت في
المرآة اولا لكانت مثلا انطبعت في موضع معين ولم تتغير عن موضعها بزوال من اخر الا يرى ان
الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه لزم ذلك اللون معنا من الجوار ولم يختلف
بانتقال الرائي من مكان الى آخر لكنك ترى صورة الشبح يختلف مكانها في المرآة بحسب انتقالك
فتعين الثاني وهو المطلوب ودفع ذلك بان الانطباع وخروج الشعاع ليسا على طرفي نقيض يمتنع
فسادهما معا وليس يجب ايضا ان يكون السبب في كل شيء معلوما لنا فلم لا يجوز ان
يكون كون الصقيل بحيث يكون نسبته الى المرئي كنسبة العين الى الصقيل مقتضيا لحصول الاحساس
بذلك المرئي وان لم يعرف لذلك علة مفصلة الثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان
الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بان الهواء المشف الذي بين المبصر و
المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة الابصار وهذا المذهب قريب
من المذهب الثاني واذا تحقق ما قررناه في تفاصيل مذاهب الابصار عرفت ان الشارح
من كلام المص انه اختار منها المذهب الثاني القائل بخروج الشعاع صحة عليه فاستشكل من
الاشكالات الا ان الشارح اشار الى تاويل كلام القائلين بخروج الشعاع ليندفع به تلك الاشكالات
وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي استعدادا قابل لشعاع البصر لان يحصل على سطحه من المبدا الفياض
شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط متوهم راسه عند مركز الناظر لكنهم سموا حدوث الشعاع
على سطحه بسبب مقابلته للعين خروج الشعاع منها اليه مجازا كما في تسميه حدوث
الضوء مما يقابل الشمس بخروج الضوء منها اليه وهذا تاويل صحيح لخروج الشعاع من البصر الا ان
الظاهر ح ان يقال ان الابصار انما يكون بذلك الشعاع الواقع على سطح المرئي فينبغي ان يرى على مقدار
واحد في جميع ابعاده ويمكن ان يدفع بان ذلك الشعاع اقوى في وسطه من اطرافه فاذا
بعد المرئي لم يره ما ضعف من شعاعه واما قول الشارح

ان الابصار يراويه تحدث من تلك الخطوط عند راس المخروط المنظور فيه لان ذلك انما يناسب القول بالانطباع كما سيعلم او لا يرى ان القائلين بخروج الشعاع حيث لم يتمسكوا في تفاوت المرائي صغرا وكبرا باختلاف زوايا راس المخروط ضيقا وسعة بل القائل منهم بكون المخروط مصمتا زعم ان ما يلي سهم المخروط اقوى شعاعا واصدق رؤية فاذا بعد المرئي اختفى عن العامي ما وقع عليه اطراف فاعدة المخروط واما القائل بكون المخروط خطوطا فزعم ان ما بين الخطوط من المرئي ليس مدركا وكلما كان ابعد كان الانفراج فيما بين الخطوط اكثر فالمدرك من المرئي اقل فيرى لذلك اصغر قوله لان الشعاع ان كان جسما القائلون بخروج الشعاع يرد عليهم اشكالات الاول ان الشعاع ان كان عرضا امتنع انتقاله عليه وان كان وان كان جسما امتنع ان يخرج من عينيها الى نصف كرة العالم بل من عين البعوض جسم متصل يخرق الافلاك الى كرة الثوابت وايضا لا يمكن ان يكون طبيعة ولا قسرية ولا ارادية لما ذكروا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن العاشر معلوما لنا وايضا يجوز ان يكون حركته ارادية وظهور انتفاء الارادة مسلم بحسب الشهرة دون التعيين الثاني لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وايضا الشعاع الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما يقابله ولا يرى ما يقابله الثالث لو كان المرئي لم يبصر الا بالشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انفصال زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وانه باطل قطعا فانا اذا فتحنا العين ابصرنا الثوابت وانت خبير بان اندفاع هذه الاشكالات عن ذلك التاويل كما اشير اليه والقائل بتكيف الهواء بكيفية شعاع البصر يرد عليه انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين البعوض يستحيل ان يستولي على ما حاله ما بينه وبين فلك الثوابت بل نقول ان البعوض والانسان بل الفيل لو كان كله نورا او نارا لم يتصور حالة لما في عشرة فراسخ من الهواء واي اطناب في هذا المقام لتفصيل المذاهب وايراد بعض الادلة والاعتراضات تشويقا للمشتغلين الى تلك المباحث التي يستشرف اليها طباع الاذكياء ليستطلعوا طلائع بدايعها ويشربوا الى مسائل غرائبها قوله والشعاع اذا انعكس من المرئي الى البصر وجهه القائلين بخروج الشعاع يزعمون ان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما وقع عنه الشعاع لان زاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا كان الصقيل مثلا مقابلا للوجه بحيث يكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العين واقعة عليه انعكست على انفسها فوقعت على الوجه فيرى منها

اله الساعدين المعلوم لكن لذلك علم نوع ... الاشعر باب يعني الاستشراف ... المعلوم ان كان ...

وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة وهو غلط بل السبب ما ذكرناه ولذلك اذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها يحسب ان صورته غائرة في عمقها قوله والسبب في ابصار المرئي متعددا القائلون بالانطباع دهبوا الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين والابصار لابد من تادي الصورة من الجليدتين الى ملتقى العصبتين فترتسم فيها صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا فان عرض ان لا تتادى الصورتان من الجليدتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين فيرى ذلك الشيء متعددا واما اصحاب الشعاع فقالوا ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رأى ذلك الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا الا ان قوة النور في سهم المخروط وفي ما يقاربه نوع قوة والظاهر ان يقال فاذا وقع سهما المخروطين على موضع واحد من المرئي ابصر العينان المرئي شيئا واحدا وذلك بان يلتقي السهمان من عند الرائي ويصيرا واحدا وان عرض للعينين عند وصولهما الى المرئي ابصر العينان المرئي متعددا وذلك اذا لم يلتقيا ولم يتحدا فقد وقع في عبارته لفظ الرائي بدل المرئي في الموضعين قوله شرع في اثبات الحواس الباطنة الاحساس الحواس الظاهرة لكونها ظاهرة الوجود مستغنية عن الاثبات واما البحث فيها عن كيفيتها كما تقدم واما الحواس الباطنة فبحث فيها عن اثباتها وتعاريفها ومحالها ولا دلالة عقلية على انحصارها فيما ذكر الا انا لم نجد ها من انفسنا الا خمسا تعدد الحواس الظاهرة وليس قوله اما مدركة واما معينة الحصر عقليا لجواز ان يكون مدركة الصور ومتعددة على حسب الصور بتعدد الحواس الظاهرة وان يكون الاعانة من وجه او غير الحفظ والتصرف وان يكون التصرف في الصور بقوة وفي المعاني بقوة اخرى على قياس ادراكهما واما انحصار المدركات بالحواس الباطنة في الصور والمعاني فلان المدرك اما كلي او جزئي والجزئي اما مجرد او غير مجرد كالكلي والجزئي المجرد كالعقول هلا مدرك كان بالقوة العقلية مرتسمان في النفس واما الجزئي المادي فان كان مما يدرك بالحواس الظاهرة ويسمى صورة كالمبصرات مثلا والا ويسمى معنى كالصداقة والعداوة الجزئيتين المتعلقتين بالمحسوسات مثلا وهي اي الصورة والمعنى هي المدركان بالحواس الباطنة قالوا لا شك ان ادراك الصور والمعاني وحفظهما والتصرف فيهما افعال موجودة ولا شك ان ارتسام الصور والمعاني في النفس الباطنة لكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل منها لا محالة من قوة جسمانية تكون مبدأ له وهذا لا يقبل الا كلية الانكار بل الكلام

جمع جاسوس اي كجواسيس عن

فان هذه القوى مستقلة بالذات او بالاعتبار قوله لانها تدرك حالات المحسوسات اي يرتسم فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة والشباحها فالحواس الظاهرة كالجواسيس لهذه القوة يوردون اليها مدركاتها لتجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمشمومات والمسموعات والمذوقات بأسرها ولذلك سميت بالحس المشترك وهو ترجمة بنطاسيا باللغة اليونانية وبذلك يمكن للنفس ان تحكم بين المحسوسات بالجمع والتفريق بل هذه القوة هي التي بها ادرك المحسوسات الظاهرة قوله يمكن النفس تحكم بها بين المحسوسات لا اعرف ان الحكم للنفس وان اسناده الى القوة مجاز وقد يبطل قوله فان لابد للنفس من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها اللون الحرين والطعم الحلو معا وذلك لان الحاكم يجب ان يجتمع عنده ما يتعلق به حكمه والاجتماع الاشيا عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها بعضها في بعض القوى كلها فيها كما لو حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعض فيها وارتسام بعض في القوى التي لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صورة الظاهر ولو احتيج اليها لاحتيج الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي حتى يمكن الحكم بينهما ثم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس كما هو مذهبه لم يكن ذلك دليلا على الحواس الظاهرة لا يدرك نوعين من المحسوسات فكيف يحكم عليها والمفروض ان النفس هي الحاكم فلا بد من قوة باطنة تدرك الانواع المحسوسات وتحكم بينها قوله انا نرى القطر النازل لا يمكن ان نراه الا كخط مستقيم او مستدير الا ما يكون لاتصال ارتسامها في الحس على وضع الاستقامة او الاستدارة وليس هذا الاتصال في البصر لان ارتسام النقطة فيه وابصارها انما هو بحسب مقابلتها اياه في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت النقطة من تلك المقابلة زال ذلك الارتسام والابصار فلا يتصور بقاء الارتسام الابصاري زمانا حتى يتصل ارتساماتها وتحصل في الباصرة صورة خط مستقيم بل لا بد من قوة باطنة يتصل فيها ارتساماتها التي في حدود المسافة على صورة الخط ومنهم من زعم انه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول الارتسام الاول لتعلق ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكون معا قوله على وجه يتصل الارتسامات اي بالارتسامات المتتالية في البصر وفي تلك القوة يتصل بعضها ببعض في تلك القوة لا في البصر على صورة خط مستقيم او دائرة فترى النقطة كذلك على سبيل المشاهدة اي كما يشاهد سائر المبصرات وتلك القوة للادراك لا على سبيل التخيل اي لا كما يتخيل الانسان الاشياء في اكثر اوقاته فان التخيل ادراك ضعيف بالعكس الى المشاهدة وما ذكرنا من مشاهدة النقطة خطا يعلم ان الابصار بالحقيقة انما هو بالحس المشترك بتوسط الباصرة وكذا ادراك سائر الحواس الظاهرة كما اشرنا اليه قوله المبرسم يرى ما لا تحقق له البرسم وهو ورم يحدث في الحجاب من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه ويتعطل حواسه الظاهرة بسبب المرض دون النوم يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج فكل الاشياء من دون التخيل فانه قد يرى اشباحا او اشخاصا حاضرة

عنده ولا يرى احدا اياه فمن سليم حواسه وليس من الصور مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجودا مقابلا اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم في الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصور في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصور من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصور من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل النفس الناطقة بمزاوله المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة واستولت المتخيلة وتنقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريق انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب الاشياء التي هي صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كالصحيح بلا فرق وزعم بعضهم انه يجوز ان يكون مثل هذه الاشياء موجودة في عالم المثال كما يقول به الاشراقيون ويكون مشاهدتها مشروطة بمثل ذلك المزاج الحاصل للمبرسم او بغيره من الشرائط قوله والا فينعدم صورة كل واحد من الامرين عند ادراك الآخر والالتفات اليه فيبطل فيه مسعوط فان الانسان اذا رأى حارا كلما يدرك لونه وحجمه معا فلم يكن التفاته الى احدهما موجبا لانعدام صورة الآخر قوله لان القبول والحفظ قد يتغيران فان للانسان قد يكون بحيث يدرك المحسوسات ولا يتمكن من حفظها واستثباتها وقد يكون بحيث لا يدركها مع حفظه لما سبق ادراكه منها فلو كان الادراك والحفظ بقوة واحدة من جهة واحدة لا افترقا اصلا قوله ومن المعاني لا يدرك بالحس الظاهر وهو ظاهر ولا بالحس المشترك والخيال اذ لا يرتسم فيهما الا ما يتأدى من الحواس الظاهرة وليست هذه المعاني يتأدى من منها ولا بالقوة العقلية للنفس الناطقة والا لم يوجد في الحيوانات العجم فلا بد من قوة باطنة غيرها يدرك بها المعاني الجزئية وهي القوة الوهمية ويرد عليه ان المدرك للصور الجزئيات ومعانيها هو النفس الناطقة لا بذاتها لانها مجردة حسيا بل بقوة جسمانية لكن يجوز ان يكون ادراكها بقوة واحدة جسمانية كما انها يدرك انواع المحسوسات الظاهرة بقوة واحدة هي الحس المشترك وقد سبق منا اشارة الى ان تعدد الافاعيل المنسوبة الى القوى الجسمانية وافتراق بعضها عن بعض لا يقتضيان تعدد ما بالذات بل يكفي لها تغاير الجهات والاعتبارات فتأمل وكن على بصيرة في مباحث قوى الباطنة قوله فتارة تركب الصورة بالصورة تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك صاحب هذه العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه العداوة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما تخيل انسان ذي رأسين وتفصيل الصورة عن الصورة كما تخيل الانسان بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم

صدافه وسه لونه وتفصيله عنها كما في سلك صدافه وسه عنه وعلى هذا القياس قوله فالحس المشترك للدماغ
بطون ثلاثة اعظمها البطن المقدم واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر
فالحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم البطن المقدم والخيال هو الروح المصبوب في مؤخر
البطن كله بل في مؤخره ولما كان الوهم سلطان القوى الجسمانية ويتحكم بالتصرف بسائر القوى الحيوانية كان
الدماغ كله آلته وان كان له اختصاص بالتجويف الاوسط والمتصرفة هو مقدم التجويف الاوسط و
الحافظة مقدم التجويف الاخير واما مؤخر هذا التجويف فلم يودع فيه شيء من القوى لانه لا حارس
هناك من الحواس الظاهرة وتكثر فيه المصادمات الموجبة لاختلال القوى فابطال حكمة الصانع حيث
قدم ما يدرك به الصور الجزئية وما وضع جنبيها ما يحفظها واخر ما يدرك به المعاني الجزئية المنتزعة من تلك الصور ودونه
ما يحفظها وابعد المتصرفة فيما بينهما فسبحانه وتعالى جلت قدرته وعظمت حكمته قوله واما الذي قبل
هذا الشيخ فانما يجاز ان يكون حالا ما لم يستقر الخلاف في ذلك بين صاحب الجواهر يعني
العقل وحسن موقعه مذهب ارسطو ومن تابعه
تابعه ان الاجناس العالية لانواع الاعراض المندرجة تحت جنس تسعة وذهبوا ايضا الى ان الجواهر
مندرجة في جنس واحد هو الجوهر فصار الاجناس العالية للموجودات عشرة وقد صرح بعضهم بان حصر
الاجناس العالية للموجودات الممكنة في المقولات العشر ليس منقولا عن ارسطو بل هو مما احدثه من بعده
قوله وذهب طائفة الى انها ثلثه يتحصر الاجناس العالية عندهم في مقولات اربع يمكن فيها الرد
من النفي والاثبات وقد مر في صدر الكتاب كلام في مثل الحصر ولا يمكن ذلك في المذهب الاول بل الحصر فيه
استقرائي محض واد اصطلح بالرد وقد كان التقسيم الاخير مرسلا قطعا قوله وذهب طائفة انها اربعة
فالاجناس العالية عندهم خمسة وهو الذي اختاره صاحب التلويحات والتقسيم المذكور في هذا المذهب
يقتضي اندراج الزمان على تقدير وجوده تحت الحركة وخروجه عن الكم فلا يتجه ما افتاده الى الجعل الكم منقسما
الى القار وغيره اعني الزمان والمراد بقوله وح اما ان لا يعقل الا مع الغير انه يتوقف تعقله على تعقل
الغير فان الكيف قد يستتبع تصوره تصور غيره كالسواد مثلا لكنه لا يتوقف عليه واراد بالاضافة
مطلق النسبة ليشمل المقولات السبع لا النسبة المتكررة كما في المذهب الاول واراد بايجاب التجزي
لذاته انه يكون في حد ذاته بحيث يمكن ان يعرض فيه شيء غير شيء وسيأتي تحقيق هذا المعنى في الكمية قوله
اي ينحصر الاجناس العالية من الاعراض في تسعة يرد ان الضمير المستتر في قوله وينحصر للتسعة ليس راجعا الى
الاعراض كما يوهم المقام والا لكان اي الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما
في الخارج فان قلت هما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما
قلت المشهور في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار قيد يخرجهما

عنه

عنه بل ذلك الضمير راجع الى مضاف مقدر موصوف محذوف مخصوصة اي ينحصر اجناسها العالية وح لا انتقاض بهما لجواز
كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا ان يكونا من الاجناس العالية واعلم
ان ههنا مقامات ثلاثا الاول ان الاعراض بأسرها مندرجة في هذه التسعة والثاني ان الاعراض
الواقعة تحت جنس مندرجة فيها والثالث ان الاجناس العالية للاعراض منحصرة فيها فالنقض
بالوحدة والنقطة انما يتوجه على الاولى دون الثالثة لما ذكرناه ودون الثانية لما ذكره الشارح
من جواز عدم اندراجهما تحت جنس فتامل قوله واعلم ان تحقيق الحق في بيان انحصار الاجناس
العالية في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وكونها غير مندرجة تحت جنس وعلى
كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس غير التسعة فالاول اعني كونها اجناسا يتوقف
على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون حينئذ معنى مشترك حتى يتصور كونه
جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل على اطلاقها
على ما تحتها بالتواطؤ وليس من ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالتسوية بل
من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات
بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها التي هي الحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويكفي للثاني
في كل واحد من الامور المذكورة وكذا ما في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان
منها او اكثر مندرجة في جنس شامل لهما واما كونها شاملة لاجناس تحتها فقد منع لجواز كون
بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها لجواز ان
يكون بعضها اجناسا معروفة واما ان لا جنس غيرها فلا حاجة اليه بل غايته عدم الوجدان
قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه التسعة فالسبيل الى تحقيقها
قوله فلان العقلاء من الكمية وليس مقصورا على الامور العارضة للكيفية اعني الماديات والمجردات
العارية عن الكيفيات الصالحة وجد الكمية مع الكيفية وبدونها وكون المجردات عالمة مثلا لا ينفع
كونها معروضة لكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وقيل في توجيه الكلام
ان الكيفية نفسها تغايرها كيفية وتغايرها عدد فان رد عليه بان الكمية نفسها ايضا لا تغايرها
كمية وتغايرها بالكيفية المخصوصة بالكميات اجيب بان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه قوله
وكون الكمية اصح وجودا من الباقي لان الباقي اعراض نسبية لا يعقل لها في ذوات موضوعاتها الا
مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذات موضوعها مع قطع النظر عن غيرها ويجمع
ههنا مشترك عرف اهل المنطق بانه ذو وضع بين مقدارين يكون بعضه نهاية لاحدهما وبداية للاخر او
نهاية لهما او بداية لهما مع اختلاف العبارات باختلاف

الاعتبار فالحد المشترك بين الخطين هو النقطة وبين السطحين هو الخط وبين الجسمين هو السطح مع كونها مقدارًا ان
في انفسها بانفعال حد مشترك بين المقادير والحدود المشتركة بين المقادير كونها مخالفة
النوع لما هي حدود لها والنقطة مخالفة للخط لما اختصه وكذا الخط يخالف فيها للسطح والسطح للجسم
وانما وجب هذه المخالفة لان الحد المشترك يجب كونها بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا
فاذا فصل عنه لم ينتقص شيئا والا لكان الحد المشترك جزءا من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين
تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة عرض حال في الخط والخط في السطح والسطح
في الجسم ولا نسبة بينها في الكمية فلا يقال مثلا الخط هو من السطح ثلثه او ربعه وقد سبق امتناع تركب
بعضها من بعض لو به اذ في مباحث الجزء الذي لا يتجزى قوله والكم المتصل الغير القار هو الزمان فيسل
ان وجد شي من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم
بالمعدوم وكلاهما باطل بالبديهة وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل والجواب
القار لا الغير القار فانه هناك قد عرفت هناك من ان ذلك الامر المتصل الممتد في الخيال بحيث اذا لاحظ
العقل وجوده في الخارج حكم بامتناع اجتماع اجزائه هناك وهو معنى كونه غير قار وقد يستدل على
تحقق ماهية الزمان بما لا مزيد عليه قوله والكم المنفصل العدد قد تقدم في صدر الكتاب ما دل على الكم المنفصل
بالذات هو العدد فقط قوله منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة ولا شك ان الاجسام التي
هي معروضة للمقادير والاعداد موصوفة بقبول المساواة واللامساواة فان كان اتصافها بذلك
لذواتها كان الاجسام باسرها صغيرها وكبيرها متساوية في هذا الاتصاف فلزم ان يكون الجسم الصغير
مساويا لما يساويه الجسم الكبير لان الصغير والكبير متوافقان في الجسمية المقتضية لقبول المساواة واللامساواة
وقد يقال هذا الدليل معلول لان ذلك القبول ان كان لنفس المقدار وجب ان يتساوى المقدار الصغير
والكبير وان يساوي المقدار الصغير ما يساويه الكبير لاشتراكهما في المقدار وايضا اذا لم يكن ذلك القبول
للجسمية لم يلزم ان يكون للمقدار والعدد ويجاب عن الاول بان قبول المساواة واللامساواة ليس
لمطلق المقدار حتى يلزم ما ذكر بل لنوع من المقدار اي خاص الذي ليس مشتركا بين الصغير والكبير ولا يمكن ان يقال
جاز ان يكون ذلك القبول للجسمية اي خاصة التي هي معروضة للمقدار اي خاص لان تلك الجسمية لا تخالف الجسمية الاولى
الا بتلك المقادير هكذا ذكروا وفيه بحث اذ قد لا نم انحصار المخالفة بين الجسمين فيما ذكروا والاولى
ان يقال ان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان يحكم بينها
بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك
فدل على قبول المساواة واللامساواة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها
بتوسطها قوله لانه معنى يوجد في الشيء باعتبار التساوي

وقد

وقد تبين ان القابل بالذات للتساوي واللاتساوي هو الكم فيكون هو ايضا القابل بالذات
للقسمة عليه من غير احتياج الى امر آخر وبيان النوع ان الوهم اما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا
آخر اصغر منه فيفرض فيه ما يساويه ويبقى الفضل وهو شيء آخر فيكون قابلا للقسمة يعني فرض شيء غير
شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ويجوز هذا التساوي
كاف فيه او نقول ان كون المقدار بحيث يعرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواته لمجموعه
من حيث هو لبعضه الذي يعرض الفعل ثانيا اولا ولولا ذلك لم يمكنه ان يعرضه شيئا يفرض
بعد شيء آخر ويجوز هذا اللاتساوي كاف في قبول القسمة بالمعنى المذكور فان قلت اي يكون
قبول القسمة للكم بواسطة التساوي ينافي قوله فان هذا المعنى يلحق الكم لذاته قلت لا منافاة وبل
لان اللحوق بالذات يجامع الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت فالتساوي واللاتساوي
يقتضيان عروض الانقسام للكم اولا وبالذات على معنى انه لا واسطة هناك يكون هي معروضة له
كما ان التعجب يقتضي عروض الضحك للانسان مع كونه عارضا له اولا وبالذات على ما حقق في مباحث
الاعراض الاولية والثانية او اراد بلحوقه اياه لذاته انه عرض ذاتي له لا انه عرض اولي حتى لا يجوز ان يكون
عروضه له بتوسط عرض آخر اولى وقال بعضهم قبول المساواة واللامساواة فرع لقبول القسمة
المذكورة لانه اذا فرض في كم اجزاء فاما ان يوجد بازاء كل جزء منه جزء من كم آخر او اكثر او اقل
الظاهر ان ما ذكره هذا القائل انما هو في المساواة واللامساواة العددية وكلام الكتاب انما هو
في المساواة واللامساواة المقدارية قوله فانه اذا طرئت القسمة بهذا المعنى يعدم المقدار
الاول وذلك لان المقدار الاول لم يكن ذلك المتصل بعينه بالضرورة بل عدم ووجد متصلان
آخران لم يكونا موجودين في ذلك المتصل والا لم يكن متصلا في حد ذاته بل منفصلا بالفعل على جزئين
آخرين ثم اذا قسم كل واحد من هذين الجزئين الى جزئين آخرين كانا ايضا موجودين فيه بالفعل وما
لم يكن الانقسام واصلا الى حد ينقطع عنده وجب ان يكون المقدار الاول مشتملا على مقادير غير
متناهية بالفعل كما مرت اليه الاشارة ومتوارد هذه القسمة المقتضية للحركة والتغير فالمها الحقيقي
هو الهيولى الباقية بعينها مع الاتصال والانفصال دون المقدار والصورة الجسمية لزوالهما
بطريان هذه القسمة كما حققه الا ان السبب البعيد لكون الهيولى قابلة لهذه القسمة هو المقدار اذ لو
لم يكن لها مقدار لم يتصور هناك منفصل يرد عليه الانفصال قوله ان يوجد فيه عاد ومعنى عد شيء
اياه [illegible] ما يساويه عنه مرة او اكثر والعاد موجود بالفعل في المعدود لان الواحد
موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا لا يقال ان الواحد لا
[illegible] المتناهي من الاعداد والا لكان [illegible] لانا نقول

انما يلزم تناهيه ان لو عده الواحد مرات متناهية واما اذا عده مرات غير متناهية فلا والمقدار
لو حد فيه عاد بالقوة اذ كل مقدار يمكن ان يفرض له نصف يعده مرتين وثلث بثلث مرات وهكذا
ويوضحه ما ذكر في الشرح المخصص من ان المقدار قابل للتنصيف الوهمي ابدا بناء على ما مر والتضعيف
في المقدار تضعيف في العدد لان العدد غير متناه في طرف الزيادة وينتهي في طرف النقصان الى الواحد
والمقدار بالعكس فانه متناه في طرف الزيادة لوجوب تناهي الابعاد وغير متناه في طرف النقصان
ولما وجب كون المقدار قابلا للتجزية وجب كونه قابلا للتعدد لما عرفت من ان التنصيف في
المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدؤه الواحد فان المقدار قابل لان يفرض فيه واحد عاد
وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان الكم مطلقا
خواص ثلثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض له اولا وبالذات ولما عداه
بوسطه ثانيا وبالعرض قوله فالكم الذاتي هذا هو الاول عدم مع المعقولات واما الكم الوصفي فهي له لارتباط
بالكم الذاتي فيصح لاوا او صارفه عليه وهو اما حال في الكم بالذات او محل له او حال في محل الكم
بالذات واما متعلق بما يعرض له الكم بالذات على ما ذكره واما قيد العلة والكثرة بالاضافة فتبين
اعتبارا عن الكثرة الحقيقية التي هي العدد نفسه وقوله على ما هو الظاهر انما هو للعدد اي لا فيها
فيكون مثالا للقسم الثاني اعني ما يكون محلا للكم بالذات لا للعدد اي لا في محلها اعني الاجسام كما
اعتبر الشارح فجعله مثالا للقسم الثالث وان جعل البياض حالا في السطح اولا وبالذات
على ما هو المشهور كان قوله هذا البياض طويل او قصير مثالا للقسم الاول فتامل قوله فلان
الزمان كم متصل بالوصف وذلك لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة فان كلا من الثلاثة
اعني الزمان والحركة والمسافة كم بالذات فالزمان بواسطة انطباقه على الكم المتصل
بالذات اعني المسافة كم متصل بالعرض وبواسطة الهوية كم منفصل بالعرض مع كونه في حد ذاته كما
متصلا فان قلت المنطبق على الكم بالذات قسم من الكم بالعرض خارج عن الاقسام الاربعة
المذكورة قلت هو كذلك لكنه يمكن جعل الانطباق بمنزلة الحلول فيرجع اليها واعلم انه
قد يتبدل يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المتصل بالذات كما في قولنا جسم عشرة اذرع فيجعل
المنفصل بالذات متصلا بالعرض ولا اشكال في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالتحقيق
وهو معلوم انتفاء واما كان جاء اضافة للكم لان بعض انحائها كالطول مثلا لا يقبل التضاد وكما هو
المشهور والمستدل له بعرض بعض انواع الكم المتصل بعض يدل على انتفاء التضاد بين
العوارض والمعروضات لان احد الضدين لا يمكن ان يكون عارضا للاخر ولا يدل على انتفاء
التضاد بين خطين او بين سطحين او بين جسمين فان

كل

كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض فان المستدل بان هذه الانواع لا يتحد في الموضوع فان
الخط المستقيم والمستدير والمنحني لا يحل شيء منها في محل الاخر وكذا الحال في انواع السطوح والاجسام كان المستدل
باشتراط الحصول الحال على انه لا يلزم امتناع التوارد على موضوع واحد وقوله فلان الكم المتصل بعض
معروض بالبعض مناف لما تقدم من ان معروض الاعداد انما هو بالوحدات لا بالاعداد التي تحتها وقوله فان
الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح نبه عليه فاورد على الاستدلال بالوجوه
وهو انه لا يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح لا على انتفائه بين انواع واحد
منها لجواز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتعاربان كل الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد
على تعاقب تضاد المشهور كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين واما قيد الموضوع بالقريب لان السطح
حال في الجسم الطبيعي ايضا لكن بواسطة التعليمي والخط ايضا حال فيه بواسطتهما وفي التعليمي بواسطة السطح
الا ان المعتبر في التضاد هو الموضوع القريب قوله ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين مقدارين
عا انه بخلاف هذا الاستدلال على انتفاء التضاد لتحقيق وجه قوله ويوصف الكم بالزيادة والنقصان
هي قسمان مندرجان تحت اللا تساوي الذي هو قسيم للتساوي وقد عرفت انهما اي التساوي واللا
تساوي من الخواص المطلقة للكم بالذات والكثرة قد تكون حقيقية وهو العدد نفسه كما قد تكون اضافية
مقابلها القلة ولما وصف العقلاء الخط بالزيادة ولم يصفوه بالشدة دل على ان الشدة معنى
مغاير للزيادة فلا يرد ما يقال من انه لو وصل الذراع من الخط اشد خطية من نصف الذراع لان
يرادف به عليه ليست الازيد في نفس الخطية ما لزم محال كما يقال هذا السواد اشد في
سوادية من ذلك السواد لزيادة عليه في معنى السوادية قوله وهو ان يتصور المقدار من حيث
هو مقدار لا يفارق المادة في الخارج الا عند القائلين بوجود البعد المجرد لكنه لا يفارقها في الذهن
لجواز ان يتخيل المقدار مع الذهول عن جميع المواد فاذا تخيلنا البحر اعني المقدار الممتد في الجهات
الثلاث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد ولوازمها كان ذلك التخيل حسيا يعلمه الا انه لا يمكننا
ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن
لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية يجب تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص
المخصوص المتخيل لا يرتسم الا في آلة يجب تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد
جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي
لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناهي
لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فانه مع هو المتخيل المتعقل واذا لم يحل الجسم التعليمي متناهيا
كان منتهاه سطحا فاذا لحظ ذلك السطح من غير المعاني

الى الجسم واعراضه كان ذلك المحل سطحا تعليميا وكذا الخط واما تسمية العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكم
المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم
ورياضة النفوس لتأنيسها باليقينيات وتبعيدا عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قليلة
وقوع الغلط فيها قوله ويمكن ان توجد بشرط لا شيء اي يمكن ان يحصل بعد ممتد في الجهات جميعا
عداه ولا يمكن ان يحصل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل
لا بد ان يحصل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المحل حينئذ جسما لا سطحا ولا يمكن ايضا ان
يحصل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يحصل له امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون المحل
ايضا جسما لا خطا بل نقول لا يمكن تحصيل النقطة في الخط بل لا بد ان يحصل لها امتداد ما وان
كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المحل جسما صغيرا فهذه الامور اعني
النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تحصيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره و
تحصيله ويشهد بذلك كله الوجدان الصحيح قوله فاقام دليلا عاما في الجميع فيه اشكال ان ضمير عرضيته
راجع الى انواع الكم متناول الجميع قوله ما يختلف معنى الجوهرية عنه سؤال في جواب ما هو بالنسبة اليها
اورد عليه ان سلطان الثاني لم حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكر في بعض نسخ من الامور التي
تختلف عنه الجوهرية اي ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو قوله مع
تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال لا شك ان مقادير الشمع تتبدل على وفق تبدل اشكالها فانها
اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلاث على نسق واحد بحسب ما يمكن ان
في داخلها نقطة متساوية الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك
النسق واذا طولت تفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة الشخصية باقية بعينها
في جميع الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال فذلك المتبدل ليس معدوما قطعا ولا متعلقا بالكم ام
الشمعة كالشكل بل باعتبار تتبع وليس جوهرا والا لكان عدمها تبدل شخصيتها فيتبدل الجزء الاول
انتفاء الشكل بانتفائه الى ان هو عرض سار في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته
ويرد ان الاستدلال انما يدل على وجود اما ثم ان لو تواردت الاشكال على الجسم المتصل في حد ذاته
مع بقائه بشخصه وهو ممنوع واما الشمعة فهي مركبة من اجزاء بالفعل صغار او صارت تلك الاجزاء على وفق توارد
الاشكال لها واذا سلم وجود الجسم التعليمي وتوارده على شخص واحد بعينه كان اثبات عرضيته في
غاية الظهور واما من زعم ان الجسم التعليمي العام بالشمعة واحد لا يتبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه
سطوح واشكال مختلفة فجوابه ما ذكرناه من ان المتبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة بل باعماقها

قوله

دون ما يكون بنهايته بالكلية واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقوما به بالبرهان الا ترى انهم
استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهرية جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها
متصورة بوجه ما لا بكنهها والاولى ان يقال ان الساعي لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن
انقطاع الجسم وانتهائه فهو امر عدمي فلا يكون داخلا في موجود فلا يكون السطح الثابت للجسم بواسطة
الامر العدمي امرا خارجا عنه فهو ايضا واما الاستدلال على عرضيته للخط بان الجسم كالكرة يوجد بلا خط فلا
يكون مقوما له فيرد عليه انه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل
على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل بان على عرضية السطح والخط والنقطة فانها صفات
للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها
جواهر لما نعلم من استحالة الجزء وما هو في حكمه فيكون اعراضا والزمان لكونه مقدار الحركة فانما
هو يكون عرضا كان العالم بالعرض عرض وكذا المقوم بالعرض كلها عرض فيكون عرضا قطعا كالعدد
واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير واما استدلال العرض بالقيام
به فلا يلزم كونه عرضا كالسرير على ما قيل قوله السطح طرف للجسم التعليمي اذا انتهى احد امتداداته
فقط كان هناك امر ممتد في جهتين بالضرورة ولا يمكن ان يكون في الجسم مطلقا لان كل جزء منه
يحتمل انقسامه في جميع جهاته فهو عرض حال في الجسم التعليمي اولا وبالذات وفي الجسم الطبيعي ثانيا و
بالعرض والسطح اذا انتهى احد امتداديه كان هناك امر ممتد في جهة واحدة بالضرورة ولا يكون
جزءا من السطح لان كل جزء منه يحتمل انقسامه في جهتين بل هو عرض حال في السطح وبتوسطه في الجسم التعليمي
وبتوسطهما في الجسم الطبيعي وقس على ذلك حال النقطة واقوى ما استدلوا به على وجود هذه الاطراف
ان الجسمين اللذين لا مفصل في شيء منهما اعني ان يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بطرفهما
في طولا وعرضا يلاقي به كل واحد منهما الآخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجود من المعدوم بل
موجودا منقسما في الطول والعرض فقط دون العمق والا لزم اما تداخل العمقين واما كون
الملاقي بعض ما فرض انه ملاق فيه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات
النقطة بتلاقي الخطين وهذا ما وعدنا آنفا في مباحث الجزء الذي لا يتجزى قوله لامتناع ان يكون
الاعدام ذوات اوضاع قيل الاعدام قد يشار اليها بمعنى محالها كما يشار الى هذا
العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك قوله فيكون تحقق هذه امور ثابتة
بذلك ان كل واحد منها متحقق في الخارج موجود فيه لان الانقطاع يعني الحاصل بالمصدر ليس
موجودا خارجيا وان اتصف به الجسم اتصافا شيئا وكذا الاضافة العارضة له بل اراد بالتحقق
ما يعم الوجود الخارجي وحصول الشيء لغيره بمعنى اتصاف

ذلك الغير به وقوله اضافة عارضة مارة للانقطاع وبان للسطح اعني بعض نهاية للجسم وبعض للجسم ذا نهاية له
فهم منه ان هناك اضافة واحدة تعرض للانقطاع فيصير به مضايفا مشهورا للجسم مع قوله فيكون
السطح متصفا بالنهاية التي هي عدم مع نوع من الاضافة فيضاف كل منهما الى الآخر من حيث هو
مضايف له فيتبين النهاية نهاية لذي النهاية وذو النهاية للنهاية لم ان ذلك الانقطاع الى نوع
من الاضافة اعني النهاية يتصف به السطح فيصير انهما مضايفا مشهورا للجسم فالنهاية العارضة
للسطح تشتمل على معنى عدمي هو الانقطاع مع نوع من الاضافة وانما جاز وصف السطح بالنهاية لان
العارضة للسطح لان الجسم ينتهي به وينقطع عنده فهو نهاية بمعنى انه منتهى ومنقطع عنده واما حكمنا
بان النهاية وذو النهاية متضايفان مشهوران لان صحة الاضافة من الجانبين من خواص
المضاف المشهوري دون الحقيقي كالسابق **قوله** وما قيل ان الاطراف هو مبتدأ خبره
قوله فيطوى اذ قوله ان الاطراف ليست نهايات بان السطوح والخطوط والنقط ليست
نفس النهايات والانقطاعات حتى تكون عدمية بل هي امور موجودة في الخارج موصوفة بالانقطاعات
كما ذكرنا والجواب عن الثاني والثالث قد ظهر فيما سلف بانه غفلة عن الاجازة وقدم
ايضا ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض العامة لكم لا يوصف بهما ما عداه الا
بتبعه وان اللاتناهي بمعنى السلب يوصف به الكم وغيره فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها **قوله**
لا يمكن تحديد المقولات بالعشرة هذا ظاهر على راي من لا يجوز تركب الماهية من امور متساوية ومتباينة او
امور متساوية واما على راي من جوزه فلانه لا يجوز تركب بعضها بل جميعها من الامور الثلث وبه
فيصح تحديدها بانها ما هي وما فيها **قوله** فالعرض يعم عن الجوهر وذلك لان ما سوى العرض يساوي الجوهر
ايضا واخراج الوضع والنقطة عن الكيف هو المشهور كما اشار اليه ومنهم التزم كونهما من
الكيف كما مر عنه قوله الوضع اما ان يقتضي لذاته القسمة او النسبة او لا يقتضي شيئا منهما والثالث
هو الكيف واما قيد الاقتضاء بالاول ان اقتضاء اللاقسمة كما دل عليه قوله ليندرج فيه الكيفيات
التي تقتضي اللاقسمة بالواسطة وقد يتوهم تعلق هذا القيد بالاقتضاء مطلقا ويكون فائدته في اقتضاء
القسمة للاحتراز عن خروج الكيفيات النفسية بسبب حلولها في الكمية او في محالها فانها تقتضي القسمة في
محالها لكن بواسطة الكميات لا اولا وبالذات وهو مدفوع بانه لا اقتضاء هناك اصلا فلا حاجة
الى التقييد قطعا **قوله** عم عن الاعراض النسبية هذا الكلام قيل انما تم على راي من يجعل النسبة
داخلة في تلك الاعراض واما على المذهب المشهور وهو ان النسبة لازمة لها فلا وذلك لانه ان
اراد يتوقف تصوره على تصور غيره ان يكون عرضا للشيء بالقياس الى غيره فيتوقف تعقله على تعقل
ذلك الغير كالابوة والبنوة ولو اريد به التوقف مطلقا

لم يصح لان كل مركب جوهرا كان او عرضا نسبيا او غيره فان يكون عرضا للشيء بالقياس الى غيره فيتوقف
تعقله على تعقل ذلك الغير تصوره يتوقف على تصور غيره اعني اجزاءه ولا شك ان الاعراض النسبية
يكون عارضة لمحلها بالقياس الى غيرها اذا كانت نسبة مخصوصة واما اذا كانت هيئات
لازمها نسب مخصوصة فلا او لا يرى اعني الهيئة العارضة للسطح التي بالقياس بسبب احاطة
الحدود الاربعة يتوقف تصوره على تصور الحدود مع انه داخل في التوقف لان عروضه للسطح
ليس بالقياس الى غيره واعلم انهم صرحوا بان بعض اقسام الكيف قد يوجب تصوره اس
تصور غيره وان لم يتوقف عليه كالاستقامة والانحناء فانه لا يمكن تعقلهما الا في محل كالاقدر
والقدرة والشهوة والضعف الغضب فان تصورها يوجب تصور متعلقاتها ويمكن ان
يقال ان التربيع يوجب تصور الحدود والمحل ولا يتوقف عليه فلا حاجة حينئذ الى ادخاله الى
نفيه التوقف كما ذكروا اما حديث الشكل والزوايا فيندفع بسبعة الغير بالخارج لكن الاعراض النسبية
على المذهب المشهور يتبع واريد بالتوقف اذ يقال ان تصورها يوجب تصور غيرها ويستلزمه
ولا يتوقف عليه **قوله** وذلك لان الكيف هذا التقسيم اشارة الى ضبط استقرائي
لا حصر عقلي لان محصوله اذا لم يكن مختصة بذوات الانفس ولا بالكميات ولم يكن ايضا
نفس الاستعداد كانت كيفية محسوسة وهو غير معلوم غايته انه استقرائي فلم يوجد غيرها
فان قلت لعله اراد بالفعل الا يكون استعدادا والحصر فيها ظاهر قلت قبول
الفعل بهذا المعنى منحصر في الكيفيات المحسوسة ثم ولو الحال اذا احتمل الكيفية اما ان يكون
مختصة بالكمية كالزوجية والتربيع اولا والثاني اما ان يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة
اولا وغير المحسوس اما ان يكون استعدادا نحو الكمال كالقوة واللاقوة او يكون كمالا كالحال
والملكة **قوله** كمن من نوع شأن الحرارة ان تحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج فان الاجسام
الحارة والبرودة ان تحدثا بالمزاج واما الرطوبة واليبوسة واما الرطوبة واليبوسة فما من شأنهما
ذلك فعنه كلام لكن الشكل ليس كذلك بالاتفاق **قوله** والثاني انهما تحدث منهما انفعال في
الحواس اي ينفعل عنها الحواس اولا ولو لم يعتبر الاولية دخلت فيها الاشكال والحركات
وغيرها الا ان الثقل والخفة منها مع ان في كونهما من المحسوسات الاول كلاما فكان الصلاح
حذف هذه الاولية احترازا عن خروج الخفة والثقل اولا ان حدوث الانفعال عنهما مطلق كاف
في وجه تسميتها بالانفعاليات اذ لا يجب في وجه التسمية الاطراد والكيفيات المحسوسة لها تعلق
بالانفعال احدهما بالتابعية سبقا او نوعا والثاني بالمتبوعية فلذلك نسبت اليه **قوله** وتسمية
ما يتبع الامر الذي هو في التجدد والتغير فان الانفعال معناه

الاصلي امر سيال فيه تحللا وتغيرا منه وجعل اسماء الكيفيات المحسوسة التي بعضها بعضا الا حلو من المسامحات
وقد يقال يقتص من اسم جنسها اسمي واطلق الباقي عليها اسمها على عطفها قوله وهذه الكيفيات
مغايرة الاشكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال فقالوا ان الاجسام
تنتهي بتحليلها الى اجزاء اصلية قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي ورجعوا الى الاجزاء
مختلفة الاشكال فالاجزاء التي تحيط بها اربع مثلثات يكون محدد الاطراف مفرقة لاتصال
العضو فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي تحيط بها ست مربعات يكون غليظ الاطراف نافذة
في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار
ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يملاس جلد السطح هو الحلو وكذلك القول في
الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل عنه شعاع
جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة
بينهما قال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة لكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة عقيب
مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات
من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن المشايخ ابطلوا قول القدماء
بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير
مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل
من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها
فيمكن لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول
ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط
ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال ومعدا لآلة البصر ابدا ولا في اللمس اثرا وليس
في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وهذا كرم من القائلين لا يدل على نفيها اجيب
بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات
الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة
للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجة وادنى الجواب نوع من الملازمة
وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجة لا ثبوتها فيها والوجه
الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة
واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد المشهور
فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراده

التضاد

المحقق فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكر ان لا يكون الاشكال كيفيات في الاطراف
فيجوز ان يكون كيفيات هي الاوساط ويمكن ان يجاب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد
حقيقي واحساس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا قوله والمزاج لا يحصل بدون هذه
الكيفيات اذ لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد لا مثلا التي تستتبع بالعكس الى الرطوبة
ويستند ما بالقياس الى الحرارة فهي بالكيفية من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة والطعوم
والروائح والالوان ليست من الكيفيات الملموسة فهي مغايرة للمزاج نعم ربما تحصل تابعة له وما يتبع
الشيء يكون غيره قوله قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها تعم بالنسبة لكل حيوان الملموسات
سميت اوائل المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان
عن هذه القوة وقد يخلو عن سائر الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد
الفاقد لحاسة البصر والسر في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن
الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر
المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها واعترض بان جواز الخلو لا يستلزم
وقوعه واما تلك الحيوانات فجاز ان يكون مشاعرها ضعيفة جدا لا مفقودة بالكلية والحق
بالاهمية يكفي في وجه التسمية والتقدم الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة
والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما
توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك خاليا عن الكيفية البصرية والا لاشتغلت الحاسة
بكيفيته فلا تدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية
بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالسعود الى القوة الذائقة فلا بد من خلو
تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس حينئذ بطعم مركب
وكذا الشم يتوقف على الجسم المتكيف بكيفية ذي الرائحة او مختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في
نفسه من الرائحة لما ذكرناه وكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في
نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة به الى
توسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة قوله واوائل الملموسات كان الملموسات اوائل المحسوسات
ما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وحصول المركبات
منها بتوسط المزاج المتوقف عن هذه الاربع ولان تلك البسائط لا تخلو عن هذين الجنسين اعني جنس الحرارة
والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعل وجنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعال
واما الملموسات الباقية فانا ان تخلو عنها تلك الاجسام او

يكون سمعه عند الاعتبار الى منه الاربع لانها مدركة باللمس اولا وبالذات وقاعدا ما يدرك بتوسطها وقيل
من ان الخشونة والملاسة ملموستان لا بتوسط فقد اجاب عنه بانها من الوضع عند بعضهم واللطافة تطلق
بالاشتراك على معاني اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر عن الملاقي
والشفافية والكثافة تطلق على مقابلاتها من المعاني وذكر بعضهم ان اللطافة بالمعنى الاول عين الرطوبة و
المعاني الباقية ليست من الملموسات وكذا الكثافة بمعانيها الاول عين اليبوسة والمعاني الباقية
ليست من الملموسات وقد مر بعض الهشاشة واللزوجة وسيأتي الكلام في الثلاثة والخفة
والثقل **قوله** تابعة لهذه الاربعة منع ذلك بجواز وجودها في بسيط او مركب بلا تبعية فان الاول
لا يفيد يقينا كليا **قوله** يغنيه عن التعريف بالحد والرسم اذ لا اظهر من المحسوس اعترض عليه بان المحسوس
ملموسات الحرارة مثلا لا ماهيتها الكلية فان الحس لا يفيد معرفتها ولا بيان يعرف بالاقوال الشارحة
والجواب ان ادراك جزئياتها يفيد النفس معرفة الماهية الكلية على وجه لا يتصور مثله في نوعها
ومن انصف اعترف بان الاحساس بجزئيات الحرارة يفيد معرفة ماهيتها بوجه لا يمكن تحصيل مثله
من التعريفات التي يتوهم صحتها **قوله** بل قصدوا بها بيان احكامها فالمقصود هو التصديق لا التصور
وذلك لا ينافي التنبيه بذكر خواصها على معرفة ماهياتها لان التعريفات اللفظية لا تفيد تصورا كاملا
قوله من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات وذلك اذا اثرت في الجسم المركب الذي لا يكون
شديد الالتحام وقد يتعكس الامر كما اذا اثرت في الجسم البسيط كالماء فانه يتصل بعضه بعضا انما هي
بالتسخين وتصاعده الى مكان الهواء فيختلط به بعد ما فرقت المتشاكلات وجمعت المختلفات **قوله**
فالالطف اقبل للتصعيد وذلك لان الالطف يبادر اسرع من الكثيف فيحدث فيه الحركة المقتضية
للجهة التي يقتضي صعود محلها فاذا لم يكن التحام اجزاء المركب شديدا انفصل الالطف وصعد بالفعل
الاول للحرارة فتواحدت الجمع بالاعداد ويتبعه التصعيد الموجب للتفريق ثم الاجتماع بعد ذلك
بمقتضى طباعها ولما كانت الحرارة مرتبة لا تقوى بطبايع الاجزاء عن مقتضاها نسب ذلك المقتضي
الى الحرارة واذا كان الالتحام بين الاجزاء شديدا فان كان اللطيف والكثيف قريبين
من الاعتدال وقوي تاثير الحرارة حدث لكه دورية كما في الذهب فان النار لا تقوى لشدة
التلازم بين بسائطه اذا حال اللطيف الى الصعود جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث لكه دورية
وان كان اللطيف غالبا كما في النوشادر صعد بالكلية غالبا بالنوشادر درجة بحكمه فانه ربما يصعد بالكلية
اذا قوي تاثير الحرارة فيه وان كان الكثيف غالبا فان لم يكن غالبا جدا فاوت الحرارة غالبا
جدا لم يتوحل على حسبه ايضا كالطلق والنورة الا بالحيل التي يستعملها اهل الاكسير **قوله** والبرودة
بالعكس فانها اذا اثرت في المركب المخالف الاجزاء

اذا اثرت

او حصب تحكنها والتصاق بعضها ببعض عن تفارقها لحرارة توجب تسييل الرطب بالتحليل بالبرودة
وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها **قوله** ولا شيء من العدم كذلك
اي محسوسا بالذات نعم قد يدرك العدم بالحس تبعا كما اذا احس بحرارة جسم علم انه ليس باردا فالعدم مدرك
مدرك بالوهم التابع للحس الظاهر ولكن يستحق بيان انه اي الف من الحرارة النارية والحرارة الجوهرية والحرارة الفلكية
النارية للكيفية الفايضة من الكواكب التي تنبعث فلان الاعتقاد يصير بحرارة الشمس دون حرارة النار
وذلك دليل المخالفة **قوله** الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل للرطوبة تفسيران احدهما
ما ذكر والثاني انها كيفية يكون الجسم بها سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه وقد اورد
على الثاني انه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل
قطعا ودفع هذا اللزوم بان الرطوبة لما كانت مقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال كان
اللازم منه ان يكون ما هو اسهل التصاقا وانفصالا ارطب لا ما ذكرتم ولا شك ان الماء
اسهل التصاقا وانفصالا من العسل فيكون ارطب منه قال الامام لا شك ان الماء ارطب
وله وصفان احدهما الكيفية التي يكون بها سهل التشكل بشكل الحاوي القريب سهل الترك
والثاني الكيفية التي يكون بها سهل الالتصاق والانفصال فان فسرت الرطوبة بالكيفية الاولى
كان الهواء رطبا وان فسرت بالكيفية الثانية لم يكن الهواء رطبا فالنزاع لفظي الا ان تفسيره
بالثانية اولى لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن
التشتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا ولانه يلزم من تفسيرها بالاولى
ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد وقد يقال اليبس في الماء هو سهل
سهولة الانفصال عن العسل اعني منه انفصالا فلو فسرت الرطوبة بالكيفية الثانية لم يكن الماء
رطبا وما ذكر من الاتفاق انما هو من القوام ولزوم كون النار ارطب قد مر فيه كلام
وهي غير الثلاثة اعلم ان هيهنا شيئين رطب الجوهر وحسيا مبتلا وحسيا منتقعا فالاول ماله
كيفية هي الرطوبة تقتضي سهولة التشكل او سهولة الالتصاق على الوجهين كالماء والثاني
اعني المبتل ما جرى على ظاهره ذلك الجسم الرطب الجوهر كالحجر الذي جرى على ظاهره الماء فهذا
الجسم الرطب الجوهر الجاري على ظاهره يسمى بلة ورطوبة ايضا والثالث اعني المنتقع ما نفذ
رطب الجوهر في اعماقه وافاده لينا فالرطوبة بمعنى البلة المذكورة ليست من مقولة الكيف
بل هي جسم والجفاف يقابلها بمقابل العدم والملكة والمقصود بالذكر هيهنا رطوبة الكيفية
لا الرطوبة البلة وانما ذكرت هيهنا لمناسبتها الكيفية من اطلاق لفظ الرطوبة عليها فلا يصح عدها
في الكيفيات الملموسة **قوله** وانما يكون سهولة التفرق بسبب

الرطوبة وما سكة بسبب اليبوسة فعلى هذا يكون اللين كيفية مركبة منهما او متولدة من اجتماعهما هذا
وقد اعترض على قوله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية بان كلا من الرطوبة واللين اى
محله للانفعال وكلا من اليبوسة والصلابة اى محلها للانفعال فلم كانت الرطوبة واليبوسة
من الكيفيات المحسوسة واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية قال الامام وقد ظن قوم
انهما من الكيفيات الملموسة وليس كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن
اختلاف الاجزاء بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من
باب الوضع الا اذا فسرت الملاسة بكيفية تابعة لاستواء وضع الاجزاء والخشونة بكيفية تابعة لعدم
استواء وضع الاجزاء فانهما حينئذ يكونان من مقولة الكيف دون الوضع والثاني اللين والصلابة
وليستا من الملموسة لان اللين يتغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطح الثاني
شكل التقعير العارض لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول ذينك الامرين والاولان
ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة
والصلب فيه امور ثلثة اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل وهو من الكيفيات المختصة
بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة
ولا صلابة وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب
القوة واللاقوة **قوله** الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم اى ينطبق على مركز العالم مركز ثقله
وهو نقطة لو علق الجسم عليها لوقف ولم يمل الى جانب ويتعادل اجزاؤه من نقطة تتقاطع ذل ما على
جوانبها في الوزن قوله الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر اى ينطبق على مقعر
ان كان انتهاء الفلكيات فيما يلينا بفلك القمر كما هو المشهور عند اصحاب الارصاد والمقصود
انطباق سطحه على مقعر ما يلينا من الافلاك ولذلك عقبه بقوله ويطفو فوق العناصر فان طفوه
عليها يستلزم الانطباق على مقعر الفلك الاقرب الينا اى فلك كان **قوله** اى يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط حركته نحو المركز قيل هذا انما يتم ان لو كان مسافة مكاني النار والهواء
اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وتوضيحه ان يقال ان الماء يعلو مضاف فان فرض
منه ما يماس الفلك ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة
مكاني النار والهواء وان فرض بمحدب كرة الماء فيكون مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطبعها
تحركت الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت بكل المسافة فان كان تلك المسافة اكثر
من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكروا والا فلا لكنه لم يقم برهان على كون تلك
المسافة اكثر من تلك والا كان استثناء اى انشاء من

كون

كون الماء شيئا لا عنصرا واحدا طافيا عليه ومنها العنصرين راسبا فيهما والجواب انا اذا فرضنا كون
الماء بحيث يماس مقعرها الفلك فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحرك
مسافة امكنة الثلثة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها تتحرك
بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء وظاهر ان المسافة
الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز
العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا
بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما متشاركان
في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة
الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر بالقياس الى الاول
خفيفا ولك ان تقول ان الماء ثقيل بالقياس الى عنصرين وخفيف بالقياس الى عنصر واحد والهواء
خفيف بالقياس الى عنصرين وثقيل بالقياس الى عنصر واحد فاستحق الماء ان يسمى ثقيلا مضافا والهواء
خفيفا ان يسمى خفيفا مضافا **قوله** ولا يكون ما بان الحركتان متضادتين لما سيأتي من ان تضاد
الحركات لتضاد المبدا والمنتهى وقد اتحد منتهى الحركتين هنا فلا تضاد بينهما **قوله** واذا كانت
الى الارض نفسها كانت الارض سابقة الى المركز اورد عليه ان الارض والهواء اذا فرضنا عند
محدب النار وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء
ثقيلا مضافا وليس كذلك **قوله** ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركته الى
المحيط قيل انما يتم هذا اذا كانت مسافة مكاني الارض والهواء اى الماء اعظم من مسافة مكاني
النار والهواء فيلزم من هذا مع ما تقدم في الثقل الاضافي ان يكون كل واحد من ما بين المسافتين
اعظم من الاخرى وانه متناقض وقد يتبين لك مما قررناه معنى الاعتراض ولو قيل ان الثقيل المضاف
ما يكون حركته بطبعه الى المركز اكثر من حركته عن المركز والخفيف المضاف ما يكون حركته بطبعه الى المحيط
اكثر من حركته عن المحيط لكان ظاهرا بلا اشتباه فان قطعة من الماء اذا كانت عند المحيط نزلت بطبعها
الى محدب الماء فقد تحركت في مسافة مكان النار والهواء واذا فرضت تلك القطعة عند المركز صعدت
بطبعها الى مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكان الارض والمسافة الاولى اكثر من الثانية وحال
قطعة من الهواء على عكس ذلك ولا يكون منهما حركتين شيئا واحدا كما ذكره الشارح الا انه يعتبر
الماء ثقيلا شيئا واحدا **قوله** بحيث اذا قيس الى النار كانت سابقة الى المحيط اورد عليه انه
اذا كانت النار والماء عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء
خفيفا وليس مضافا وليس كذلك **قوله** اراد ان يشير

الى الميل وبيان احواله لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل كما سياتي عقبهما بمباحث الميل مطلقا قوله
وهو طبيعي وقسري ونفساني الميل ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه فاما صفة بما وصف به فهو ذاتي وان لم
يتصف به بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس ما عرف في الحركة والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري و
نفساني لان حدوثه في محله الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل الى مباين في الوضع فهو قسري
كما في السهم المرمي وان كان حدوثه عن تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان مبدا الاثر اعني غير المباين
فاعلا على نهج واحد بلا شعور فالميل طبيعي كما في الحجر وان لم يكن كذلك بل كان فاعلا مستعينا اما
بشعور كما في الانسان او بدونه كما في النبات او كان فاعلا على نهج بشعور كما في الفلك فالميل نفساني
واراد بقوله والميل هو العلة القريبة للحركة ان الحركة لا توجد بدون الميل وانه سبب مقتضي للحركة
اقتضاء مترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وقوله والحركة يمتنع خلوها عن حد ما من الشروع
في الثبات ان الميل مما لا بد منه في الحركة وملخصه ان الحركة لها مراتب متفاوتة في السرعة والضعف
ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء
من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ايضا ليتعين بكل واحد
من تلك المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل ومما لخصناه تبين ان قوله والسرعة
والبطء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف الى قوله هو بعينه يطرد ما ينقاس الى
عدم شعور كما في النبات وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يصدر عنه مرتبة
معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض على ذلك
بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على
السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر اخر متوسط بينهما
فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور
محللة اما غير خارجة كتنوع الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق الخروق وغلظه قلنا
فليجز استناد اصل الحركة الى الطبيعة واستناد شدتها وضعفها الى تلك الامور المحللة فلا حاجة الى
الميل واجيب عن الاعتراض بان ليس المقصود بما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس
ولا نشك ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه المدافعة ونعلم بالضرورة
انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة في توسط الميل الطبيعي والحركة واعلم ان
وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا لان
الميل حالة السكون لا ينافي كونه مقتضيا للحركة فان من احس بالميل حالة السكون علم بالضرورة
كونه مقتضيا للحركة قوله وذلك لان كلا من هذه الثلثة

من

من حيث هو امر ثالث ان اراد به الاستدلال على وجود الميل ورد عليه ان اللازم منه ان اريد شيء
من الامور الثلثة اعني الطبيعة والنفس والقاسر لا يكفي وحده علة للحركة بل لا بد هناك من امر او تحقق
باعتبار في علية الحركة بحد وبعض واما ان ذلك الامر هو الميل فلا خصوصا في الحركة النفسانية وان
اراد بيان الحركة بوحدة او هو ان المحرك ثابت والحركة ليست بباقية او ان المتحرك منه به الاحوال
والحركة ليست كذلك فلا بد من متوسط فلا منافاة فيه قوله والمختلفان الميلان لا يجوز ان يجتمع
في جسم واحد ميلان ذاتي وعرضي الى جهة واحدة كما في ساكن السفينة اذا تحرك الى جهة حركتها و
الى جهتين ايضا كما اذا تحرك الى خلاف جهة حركتها ولا يجوز اجتماع ميلين ذاتيين في جسم واحد
الى جهة واحدة اذ لا يتصور له مدافعتان معا الى تلك الجهة كما لا يتصور فيه كونان ذاتيان معا
اليهما نعم ربما اجتمع هناك سببان فيوجد مدافعة قوية وحركة اسرع الى تلك الجهة ولا يجوز ايضا اجتماع
ميلين ذاتيين الى جهتين وهو المراد بالميلين المختلفين اذ لو اجتمعا لزم ان يكون الجسم
في حالة واحدة متوجها الى جهتين اي مقتضيا بالذات الحركة اليهما معا وذلك ظ في الحركة الاينية والوضعية
دون الحركة الكمية واراد بقوله تضاد التضاد المشهوري واذا كانت الجهتان متقابلتين كان
الميلان متضادين ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل
الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما الميل القسري والنفساني فيختلف
بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية قوله اراد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية
فلا بد فيه من مبدا ميل ما بالطبع فيه اشارة الى بعد مضاف في عبارة المتن حيث قال ولولا
ثبوته اي لولا ثبوت مبديته والى ان مبدا ميل ما بالطبع سواء كان طبيعيا او نفسانيا كاف
في قبول الحركة القسرية وقد يعلم ان تعيين حدود الحركة القسرية والطبيعية يحتاج الى معاوق
خارجي في المسافة فلذلك استدل بها على امتناع الخلاء وان تعيين حدود الحركة القسرية يحتاج
الى معاوق داخلي ايضا فلذلك استدل بها وحدها على وجود مبدا ميل طبيعي وهو مسلسل تقريره
وتقرير الاستدلال ان الجسم الخالي عن المعاوق الداخلي اعني مبدا الميل الطبيعي اذا تحرك بالقسر
في مسافة مخصوصة فاما ان يقطعها في ان وهو محال او في زمان الى اخر ما ذكر في بيان امتناع الخلاء
وقد ذكرنا ما فيه من البحث والجواب عنه في بحث الخلاء وقد استوفينا هناك الكلام سؤالا وجوابا
فارجع اليه وقد بقي شيء يذكر هاهنا وهو ان يحصل ما ذكر في اثبات المعاوق من ان الحركة
الطبيعية او القسرية لا يتعين لها حد من السرعة والبطء الا بالمعاوق فاذا خلت عنه كانت
خالية عن حدود السرعة والبطء وانه محال وهذا انما يتم لاثبات المعاوق الخارج بالحركة الطبيعية اذ لا
يتصور هناك معاوق داخلي تام فلو لم يكن لها معاوق

معاوق

خارجي ايضا لم يكن على حد من حدود السرعة والبطؤ دون الحركة القسرية لجواز ان يكون لها
داخلي فقط فيتعين به لها حد معين فلا يلزم خلوها عن تلك الحدود واما اثبات المعاوق الداخلي
اعني مبدا الميل الطبيعي فلا يمكن بالحركة الطبيعية وهو ظاهر ولا بالقسرية ايضا لجواز ان يكون هناك
معاوق خارجي فيتعين حدود الحركة القسرية بذلك المعاوق الخارجي لا يقال ان الحجة تكون في
ابطال الميل الطبيعي قائمة مع فرض التساوي في المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة كما لا يخفى
لانا نقول اذا اعترض عليها بان حركة عديم الميل في تلك المسافة تستدعي قدرا من الزمان و
حركة قوي الميل تستدعي زمانا ازيد منه لكن ذلك القدر من الزمان انما هو بازاء الحركة في
تلك المسافة والزائد عليه بازاء المعاوق الداخلي وفي حركة ضعيف الميل يكون ذلك القدر من
ذلك الزمان محفوظا مع شيء من ذلك الزائد لاجل المعاوق الداخلي على ما تقتضيه النسبة
بين المعاوق الضعيف والقوي لم يمكن ان يجاب عنه بما علم من ان ماهية الحركة لا تقتضي
شيئا من الزمان والا لم يوجد في اقل منه ولا يتعين لها حد من حدود السرعة والبطؤ
لا بنفسها والا لم يوجد معه او بالفاعل اعني الطبيعة والقاسر اذ لا تفاوت فيه ولا بالقابل
بل بالمعاوق وانما لم يمكن لان المنع ههنا ان ذلك القدر من الزمان وذلك الحد من السرعة
هو للحركة الصادرة من ذلك القاسر في جسم لا معاوق فيه طبيعيا الواقعة في تلك المسافة المشتملة
على مقدار من المعاوق وللقائل ان يقول مثل هذه الحركة العديمة الميل لا نتصور وقوعها
في اقل من ذلك القدر من الزمان ويتعين لها حد من تلك الحدود وقس على ما ذكرنا الاستدلال
بالحركة القسرية على امتناع الخلاء مع فرض التساوي في المعاوق الداخلي وظهر ان الحركة الطبيعية
يستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه وان الحركة القسرية يستدل بها على احد المعاوقين
لا بعينه قوله ما ذكرنا من اثبات الميل على راي الحكماء يريد ان ما ذكره على من مباحث الميل انما كان
على رايهم واما ماهيته على راي المتكلمين فهو ما ذكره الان قوله ويكون له بحسب كل جهة اعتماد
وذلك لان له بحسب كل جهة حركة متوقعة على اعتماد في تلك الجهة والاعتمادات المتماثلة اي
المتحدة في الجهة يمتنع اجتماعها في محل واحد لامتناع اجتماع المثلين واما المختلفة اعني التي تتعدد جهاتها
ولا يجوز ايضا اجتماعها ان فسر الاعتماد بنفس المدافعة اذ يمتنع بالضرورة ان يجتمع في جسم
الى جهة وتنحيه عنها وان فسر بمبدا المدافعة جاز الاجتماع كما في الحجر المرمي الى فوق ولذلك كان
الحجر الاكبر ابطا انحطاطا من الاصغر اذا رمينا الى فوق بنوع واحد لان مبدا المدافعة في الاكبر اقوى
وامتنع حلول عرض في محلين وكان الاعتماد كذلك فاستوى الى محل لا تم فان قيل
هذا الاستدلال لا يتم على راي ابي هاشم فلا يكون اقسام الاعتماد كل

محل

الى محل واحد لا ماهو متفق عليه بين المعتزلة كما دل عليه قوله واتفقت المعتزلة حيث ان ما روي عن ابي هاشم على تعدد صحته بلا تاويل
انما هو في الباقي فقط فاذا لم يجوز انقسام بمحلين في عرض باقي لم يتم الاستدلال على رايه ايضا على ان اتفاقهم قد
يراد به اتفاق جمهورهم واما حديث توليد الاعتماد والاكوان كالحركة والتولين للاعتمادات الاول
محل وسائرها ذكر مبني على قولهم بالتوليد ومع ذلك لهم في توليد الاعتمادات اختلافات لا فائدة
في نقلها ولا اعتماد على شيء منها فلنعرض عنها قوله ومن الكيفيات المحسوسة المبصرات قالوا الامور
التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال
والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح و
المشابهة والاختلاف وههنا امور واحوال كما ذكر فالترتيب والشكل والاستقامة والانحناء
والتحدب والتقعر يتعلقه بالشكل والكثرة والقلة تابعان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل
والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتنظيف داخلة تحت الشكل والسكون والبصر يدرك
الرطوبة من السيلان واليبوسة التي تمسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون
والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي في الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد يحقق بدا
من لم يتوقع معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سهى فزعم ان المعقول للمبصر
اولا هو الالوان لا يتوقف ابصاره على ابصار شيء ويتوقف ابصار شيء على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير
لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا وبالذات قوله ولكل من الضوء
واللون طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما ذكرهم واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف
والضوء الاقوى قوله انما يتخيل من اختلاط الهواء يعني ان الثلج مركب من اجزاء شفافة جدا منقطعة
جدا وليس بينها ما يختلل يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل يتداخل تلك الاجزاء ملو اجواء والاشعة
فائضة من الاجرام العلوية وينعكس تلك الاشعة من سطح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة بعضها على
بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء انعكس
شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا رئي اختلاط الشعاع المتراكم
في كل الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم به بانه بياض فالامر المحسوس في الثلج هو حاله على انه
الا انه ليس بياضا فيكون البياض في الثلج متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما
بل هذا اولى من الثلج لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في
الثلج تفاعل ومزاج يصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج لان اجزاءه يابسة صلبة
لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال قوله عند عدم نور الضوء في عمق الجسم فانه
اذا لم ينفذ الضوء في اعماق الجسم بل في سطح اجزائه مطلقة فيتوهم

ان هناك سوادا ولا يرى ان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد وما ذلك الا لان الماء اخرج الهواء وليس
سعته كشفيف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء واذا لم ينفذ كان هناك نوع ظلمة قوله والحق ان السواد
والبياض كيفيتان حقيقيتان قال الامام ان وجود هذه الالوان معلوم بالضرورة والضروريات
لا يناظر فيها وعليها بل يناظر بها قوله فانه قد يرى بعد السلوك يرى بياض البيض بعد
طبخه بالنار بياض شديد ولا يرى لذلك البياض الشديد قبل طبخه مع ان الهواء فيه قبل
الطبخ اكثر فلا يكون مخالطة الهواء سببا لتخيل البياض بل يجوز ان يكون سببا لتحققه والشرط
وجود اللون لحصول المزاج ممنوع وان سلمنا فلا نم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الامثلة
لجواز ان يحدث بادي امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوي قوله يتعاقبهما على
موضوع واحد اي يتواردان عليه مع امتناع الاجتماع وتحقق غاية الخلاف بينهما فهما
متضادان تضادا حقيقيا ولكن ان يعتبر التعاقب بامتناع الاجتماع مع جواز الخلو
بحيث لا يخلو المحل عنهما كما لا يخلو عن الحركة الصاعدة والهابطة فيكون فيه اشارة الى اعتبار
قيد اول في التضاد الحقيقي كما عرفته في مباحث التقابل قوله ان السواد والبياض يجوز
اجتماعهما اذا اجتماعهما حقيقيا بان يحلا في محل لا اجتماعهما بطريق الاختلاط عن يختلط
اجزاء صغار سود مع اجزاء صغار بيض اختلاطا شديدا بحيث لا يتميز تلك الاجزاء الصغيرة جدا بعضها
عن بعض في الحس فيرى لذلك هناك لون متوسط بين السواد والبياض فهو الصحيح لان هذا
الاجتماع لا ينافي التضاد وايضا ما ذكره من الدليل للاجتماع حال كل منهما او احدهما عند
الحس كحاله عنده في زمان الانفراد فيصح ما ذكره من انه يلزم على الاول ان يرى الجسم في غاية
السواد وفي غاية البياض وفي الثاني ان يرى في غاية احدهما ولا يرد عليه ان ذلك اللزوم
ممنوع لان كلا منهما او احدهما انما يرى في الغاية اذا كان منفردا واما اذا كان مجتمعا مع
غيره فلا بل يرى ح صورة مركبة منهما لان الذي لم يبق على صرافته ينتفي اقول وذلك لانه لو
كان حال احدهما عند الحس في الاجتماع كحاله عنده في الانفراد وجب ان لا يكون بسبب الاجتماع
بينهما ارتباط مغير لحالهما فوجب ان يكون للاول انضمام باقيا على صرافته واذ ليس كذلك
لم يكن مجتمعا مع الاول وهو خلاف المقدر قوله واما الثالث فلانه ح يلزم ان يكون شيء منهما
موجودا ويرد عليه انه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حال
الانفراد انتفاؤه في نفسه منهما بل جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما كون آخر
متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما
قوله فان الظلمة غير مانعة عن الابصار وذلك لان

قوله

الظلمة

الظلمة امر عدمي لانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا والعدم لا يكون مانعا وعائقا واذا
لم يكن عدم رؤية اللون بسبب العائق وجب ان يكون عدم رؤيته لعدمه في نفسه واجيب
بان الضوء شرط لرؤية اللون فانتفاء الرؤية في الظلمة لانتفاء شرطها لا لكون الظلمة عائقة عنها ولا
لعدم المرئي في نفسه فان قيل شرط الرؤية والا لما راى من في الغار جالسا او قدر واخارجه
نارا لان الهواء المتوسط بينهما مظلم اجيب بان الشرط هو الضوء الواقع على المرئي دون
المتوسط هذا هو المشهور في تقرير الكلام في هذا المقام واما استدلال الشارح على ان الظلمة غير
مانعة من الابصار بقوله ولذلك يرى في الغار الخ فيتجه عليه انه يجوز ان يكون العائق هو الظلمة
الواقعة على المتوسط بين الرائي والمرئي فيمتنع ان يجانب هذا ولا لم ينزل فيقال ولئن سلمنا ان
الظلمة ليست عائقة مطلقا فلا نم ان عدم رؤية اللون لعدمه بل لانتفاء شرطها كما ذكر قوله
والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كبياض
مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض
شديد واذا وقع ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد ومثل البياضات المتفاوتة في الشدة
بحاله ما ما يجمعه كما سيأتي فوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة
والضعف ولا يوجد مع مرتبة من تلك المراتب فتحدس من ذلك ان لكل مراتب الضوء اما سبة لما فقدت
الالوان كلها واما قلنا نحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك الاحتمال ان يقال ان انتفاء
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وايضا
يجوز ان يكون اللون كيفية غير مبصر وظهر بشيء من مراتب الضوء فوجد تلك الكيفية في الظلمة فيوجد
اللون في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا هذا ونحو ما ذكره ابو علي بن الهيثم ولقائل ان
يقول ليس في المثال المذكور الا التفاوت في انجلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب
الضوء فان اللون ما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا
كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي قوي الانكشاف والظهور فيتوهم تبدل الانكشافات
تبدل المنكشفات وقد يقال ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى
ذلك اللون مع ضوء شديد وما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح
وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تؤمل
في ذلك حق التأمل بما لا اشتباه فيما عدا اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء هذا
واما قول الشارح ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بانحاء ما بعينه هو جواب عن سؤال مقدر
تقريره ان يقال جاز ان يكون القدر المشترك بين اللونين المختلفين

بانتفاء الحال فلا يكون الضوء شرطاً لمطلق اللون بل لخصوصياته المنضمة اليه وبعد الجواب ان القدر المشترك
اما ان يكون جنساً او عرضاً عاماً ولا بقاء للجنس مع انتفاء الفصل ولا للعارض مع انتفاء المعروض
فان قلت يتبدل خصوصيات اللون واشتراطها بمراتب الضوء كاف في المقصود لان اللون لا يوجد
الا مع خصوصية ما فاذا انتفى الضوء مطلقاً انتفى جميع الخصوصيات فينتفي اللون بالكلية والا لوجد هناك
خصوصية فلا حاجة الى سد مداخل النقوض وتجاوبه قلت ما ذكرته هو ذلك المعنى لكن
بعبارة اوفى قوله والضوء واللون متغايران حساً اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك
لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين على سطح احدهما
ظاهر بنفسه للحس والآخر ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امراً موجوداً
زائداً على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لونه بياض او سواد
قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل
ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من
مراتب الظهور ثم شاهد بعدها ما هو اكثر ظهوراً توهم ان هناك بريقاً وشعاعاً وليس الامر كذلك
والسبب في ذلك هو ضعف الحس واستدلوا عليه بان ظهور الاشياء اللامعة بالليل اقل من ظهور
السراج بكثير والحس يستضعف من الظلمة وكان لتلك الاشياء ظهور ليس بغير ما ظهر ذلك الظهور
كيفية زائدة ثم اذا انطفى نور السراج وبطل اثر تلك الاشياء ثم بان لها لمعان وكذلك ظهور لمعان
السراج في ضوء القمر قال الامام لا يبعد ان يكون ما ذكروه مانعاً في اختلاف احوال الادراكات
لكنا مع ذلك نزعم ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان
في الضوء ويتباينان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الامتياز واعترض عليه بجواز اشتراك
مختلفي الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد اما بينهما في الحس واما ان البلور والماء
اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوؤه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون
قوله وكل من اللون والضوء قابل للشدة والضعف لاشتداد الالوان وضعفها وجوه ثلثة
الاول متفق عليه وهو ان يخلط مثل اجزاء سود قليلة باجزاء بيض كثيرة بحيث لا يميزه في الحس
هذا الابيض اقل بياضاً من الابيض الذي ليس كذلك ولما كان مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت
مراتب البياض في القوة والضعف ايضاً كثيرة الثاني ان يجمع في محل واحد بياضات متعددة وقد
انكره الحكماء لامتناع اجتماع المثلين الثالث ان يكون البياض الضعيف نوعاً مخالفاً للبياض
القوي ولم يقم دليل على فساد هذا الوجه ولا على صحته واما قوله لكن نعلم قطعاً ان التفاوت في
السوادية فيرد عليه ان السوادية خارجة عن

فاصمها

فاصمها ما لم يتبين من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه فيكون الاختلاف بين السواد الشديد والضعيف اختلافاً
بالعوارض لا بالماهية والاستدلال على اختلاف ماهيتهما بان السواد الذي في محل على حد من الشدة
والضعف يرى مثله في محل آخر فيكون كل منهما كلياً له افراد شخصية لا يتم لجواز ان يكون
منهما صنفاً من نوع واحد لا في الماهية قوله فان جميع الاوقات متساوية في ان يحققها ذهناً وخارجاً
قيل هذا الدليل بعينه جار في الآن الخارجي لان جميع الاوقات متساوية في ان يحققها ذهناً يجوز
تصوره بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الاوقات ذهناً فلا يكون الآن الخارجي بالنسبة
الى شيء من الاوقات اقدم واولى واشد فان منع استلزام تساوي الاوقات في هذه الاحوال لانتفاء
التشكيك في الآن الخارجي كان المنع متوجهاً كما الجواب عنه فكذا هو الجواب ههنا قوله والقول
بالتشكيك اذا كان من لوازم ضعف الاثبات يعني ان الشدة لازمة لماهية الشديد والضعف لازم
لماهية الضعيف وهما متنافيان فلا بد ان يكون ملزوماهما متنافيين في الحقيقة اذ لو تساويا
في الماهية لاجتمع المتنافيان وقد يمنع كونهما لازمين لماهيتي الشديد والضعيف ويجوز كونهما
لماهية واحدة في ضمن افراد متعددة شخصية او صنفية ملزومة لهما قوله وقد يطلق بالالم ان
الضوء اذا كان محسوساً بانواع الحجة فان الستر من شأن الاجسام الملونة دون الشفافة
اولا يرى ان صفحة البلور او الزجاج الشفاف يزيد ما خلفها ظهوراً ولذلك يستعان بها على
قراءة الخطوط الدقيقة ويمكن ان يجاب عنه بانه لو كان جسماً محسوساً لم يكن كثيره موجباً لتشفف
الاحساس بالحجة صورة السفال المحسن به اولا يرى انه اذا غلظت صفحة البلور او الزجاج
جداً اوجبت ما خلفها ستراً قوله يلزم التداخل او ازدياد الجسم القابل للضوء وذلك لان
الجسم الذي هو الضوء اذا اتصل بالجسم القابل له فان كان يدخل فيه بتمامه يلزم التداخل او لا يدخل
فيه شيء بل يلتصق بسطحه فيكون ذلك الجسم القابل حجماً مع صورته اكبر حجماً منه وذكر بعضهم انه
يجوز ان يكون الضوء الظاهر في سمك الاجسام المشفة عرضاً وما يظهر على سطوح الاجسام الكثيفة
جوهراً ولا يزداد به الحجم ازدياداً يظهر للحس لغاية لطفه وقلة سمكه قوله يحدث في مقابلها
الضوء وسعي ما حدث قبل تلك المقابلة بسبب زوال المقابلة الاول قبل هذا الضوء مشاهداً
الشمس ان ظهوره انه يتفق ويوجد بدله آناً فآناً كما زعم مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق
بينهما في ذلك عند بديهة العقل قوله وابطال الضوء اولى وقال حلل التقسيم للضوء العرضي اعني الضوء
الحاصل الى شيء ... والجسم الذي من شأنه الضوء اذا انتفى عنه الضوء لا يزال منه حال فتقبل حين تلك الحالة
المدركة موجودة في الخارج منبسطة على سطح الجسم مقارنة للضوء او قيل ليس هناك الا عدم الضوء
لكن البصر عند عدم الابصار يتخيل منه سواداً كما يتخيل ذلك اذا

وخارجاً

حجماً

للضوء

اطلق العينان واذا نظر الى الصافي العميق الذي لا يدرك معه والقابل الاول يعني ان الجسم القابل
اذا انتفى عنه الضوء لا يحتاج في كونه مظلما اي متصفا بتلك الحالة المدركة الى ان يحدث فيه كيفية اخرى قوله
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز هذا الدليل بعد تسليم مقدماته انما يدل على المغايرة بين الحقيقة المشتركة
والاصوات ولا ينافي ذلك كون الاصوات من عوارض الجسم الا يرى ان بدن الانسان مغاير للجسم
ومع ذلك من عوارضه وقد اشتبه الصوت بسببه البعيد عند جماعة فقالوا هو اصطكاك الاجسام الصلبة
وربما قالوا هو القرع والقلع وبسببه القريب عند اخرين فقالوا هو التموج والدليل العام لابطال هذه
الاقوال ان هذه الامور اعني الجسم والاصطكاك والقلع والتموج مبصرة اما اولا واما ثانيا والصوت ليس
بمبصر اصلا فهو مغاير لها وايضا القرع والاصطكاك مماسة والقلع تفريق والتموج حركة والصوت ليس
مماسة ولا تفريقا ولا حركة قوله بل عبارة عن امر يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وكل
كما نشاهد في الماء الراكد اذا القي حجر في وسطه واما جعل الصوت معلولا لتموج الهواء لانه يستمر باستمرار
تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية وينقطع بانقطاعه لكن الدوران وجودا وعدما لا يفيد
القطع بالعلية والمسألة مبنية على ان يحصل الدوران مهما هم فان الهواء يتموج بحركة اليد ولا صوت هناك
وانتفاؤه بانتفاء التموج في جميع الصور غير معلوم قوله بل انما يحدث في السامعة بسبب ملاقية
التموج يريد ان الهواء الذي في خارج الصماخ اذا تموج بالقرع والقلع لم يحدث فيه صوت اصلا بل تموجه
هذا يؤدي الى تموج هواء اخر متصل به وهكذا الى ان يتموج الهواء الذي في داخل الصماخ فيحدث
فيه الصوت ويقرع بتموجه الجلدة العصبانية المفروشة على مقعره الذي اودع فيها القوة السامعة
ولو كان ادراكنا اياه في تلك الحالة فقط لما ادركنا في خارج الصماخ الجهة اي لم نعلم بان الصوت من
اي جهة وصل الينا فلا بد ان يكون الصوت موجودا في خارج الصماخ ومسموعا حال كونه فيه وان كان
قريبا من الصماخ يكون مدركا حال كونه في جهة مخصوصة فيعلم انه من تلك الجهة لا يقال جاز ان يكون
ادراك الجهة بسبب كون الهواء المتموج متوجها من تلك الجهة لانا نقول ادراك الجهة اما لوجود الصوت
في تلك الجهة وكونه مسموعا منها كما ذكرنا واما لتوجه الهواء المتموج من تلك الجهة والثاني باطل لان من
سد احدى اذنيه وسمع بالاخرى عرف جهة الصوت الواصل من جانب المسدود مع ان ذلك
الهواء المتموج يجب ان ينعطف حتى يصل الى الاخرى قوله لان الصوت لو كان موجودا في الخارج لما
كانت حروف الكلمة التي يتكلم بها مانعة جاعلة ان بقاء الصوت يستلزم بقاء حروف الكلمة مجتمعة
وبقاؤها مجتمعة يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب منها وهما باطلان
قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح اذ قد يقال حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه
الهيئة المخصوصة دون تقاليبها الخمسة يوجب سماعها

في ابقاء

في البقاء على هذه الهيئة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل هي من عوارضه الفارقة
اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء الصوت ويمكن ان
يقال حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على
ان من كان قريبا من المصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم الى من
كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه
فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد منه تموج اخر وصوت مثل الاول قوله بحيث ينصرف هذا الهواء
المتموج الى خلف قد عرفت ان وصول الصوت الى السامع ليس بان هواء واحدا بعينه يحمل الصوت
ويقطع المسافة الواقعة بين المصوت والسامع بل بان يتموج الهواء الذي يلي الهواء الحامل
مثل تموجه ويحدث فيه مثل ذلك الصوت وهكذا الى ان يصل الى السامع فاقول ايضا في الصدى
على هذا الوجه فان المقاوم يرد الهواء المتموج الى خلف فينعكس تموجه ويرجع تموجه فيتقدم له ما
يليه في تموجه المنعكس كما انه لولا ما يليه في تموجه المستقيم فيحدث في كل متموج هاهنا مثل ما حدث
فيما يتموج قبله وهكذا الى ان يصل الى السامع واذا كان المقاوم قريبا من المصوت اختلط
الصوت بالصدى بحيث لا يتميز احدهما عن الاخر فيسمعان على انه صوت واحد ولذلك كان صوت
المغني في البيوت اقوى من صوته في الصحراء قوله والصوت كيفية يعرض لها كيفية اي يعرض لها عن
صوت اخر يشاركه في الحدة اي الاصوات المشاركة له في احدهما يتميز الى المسموع وذلك بان
تلك الهيئة المميزة مسموعة والحروف يطلق على تلك الهيئة وحدها او على الصوت المجتمع معها اذا
عرفت هذا فقوله يشاركه في الحدة والثقل احتراز عنهما فانهما وان كانا مسموعين لكن ليس شيء
منهما يميز الصوت عما يشاركه فيه وقوله يميزه الى المسموع احترازا ذكر واعترض بان الطول والقصر
لما كانا من الكيفيات المختصة بالكميات او الكميات الموجودة مع اضافة على ما قيل لم يندرجا تحت الكيفية فكيف
يحترز عنهما وقد يجاب بان المراد من الكيفية هو الهيئة فانها الواقعة في تعريف الخصم منقولا عن الرئيس
ثم ان الصوت ليس له كمية في نفسه اي ليس محلا للكم بالذات بل واقع في الزمان ومنطبق عليه فبهذا
الاعتبار يوصف بالطول والقصر ومن الحالة التي طوله وقصره يدرك بالوهم بعد ادراك الصوت بالسمع
لكن لما كان ادراك الوهم تابعا لادراك الحس الظاهر يتوهم انها تدرك به طائفة الصوت وعلوها
مدركان بالقوة السامعة لانهما من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوس قال الامام واما بسبب اختلاف الاصوات
بالجهارة والخفاء فعمه الوجوه الثلاثة المذكورة في استعداد الالوان وضعفها اقول فلا حاجة الى الاحتراز
عنهما اما على الوجهين الاولين فظاهر اذ ليس هناك هيئة مسموعة عارضة للصوت بل اختلاط اصوات
متى يعرف اجتهاد او اجتماع امثال واما على الثالث فلان المسموع

هو الصوت المخالف لغيره في الماهية لا صفة قائمة به قوله والحروف اما صوت اما بعض صوتا لاقتضائه
امتداد الصوت المخالف وبعض ما يقابله اعني جنس الحروف غير منقول لما ذكروا قاعدة ما مطلق صامتا
لعدم اقتضائه امتداد الصوت ولم يختلف في امتناع الابتداء بالمصوت بل الصامت الساكن
قد جوز الابتداء به جماعة ومنعه اخرون وليس معنى يكون الحروف متحركا او ساكنا حلول الحركة والسكون
فيه لانهما من صفات الاجسام بل معنى كونه متحركا انه يحدث لمكان ان لا يوجد عقيبه مصوت مخصوص من
الثلاثة وكونه ساكنا انه لا يمكن ان يوجد عقيبه شي منها وبيان ذلك ان الحركات العارضة للصوامت
العارض للمصوتات لان المصوتات قابلة للزيادة والنقصان فيكون لها طرفان ولا طرف لها في
النقصان الا هذه الحركات فالاشفا او ايضا لو لم يكن الحركات ابعاض المصوتات لما حصلت من
تمديد الحركات الا يرى ان الحركة اذا خالفت مصوتا فاذا ذكرت تلك الحركة لم يمكنك ان تذكر
تلك المصوتة الا باستيناف صامت اخر يتبعه ذلك المصوت والحروف المتحركة متقدمة على حركاتها ذلك
لان المتحركات هي الصوامت والصوامت اسبق حقيقة وحسا في الوجود والحركة زمانية وما وجد
في الان الذي هو اول زمان وجود شي يكون سابقا على ذلك الشي وايضا لو كانت الحركة السابقة
لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن المتكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق والتالي باطل ببديهة الحس
فهكذا ذكروا فعليك بالتامل ثم المجوزون للابتداء بالساكن قالوا قد تبين ان المصوت نفسه وبعضه
موقوف على الصامت فلو لم يكن الابتداء بالصامت الساكن لكان موقوفا على المصوت وانه
دور والجواب انه لا يلزم من امتناع الابتداء به الا استناده للمصوت ولا يلزم منه توقفه عليه
قوله ان ارادوا به انه لا يعقل مدلول من الالفاظ اصلا فهو عين الجهالة اعلم ان الاشاعرة
اثبتوا كلاما نفسيا قائما بنفس المتكلم مغايرا للعلم والارادة والكراهة وساير الصفات المشهورة
والمعتزلة نفوا ذلك وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشيا الاول عبارة صادرة والثاني
علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع
والاخيران ليسا كلاما لفظيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيان احدهما حقيقيا؟
لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور او المنهي عنه وليست الارادة
الكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك ساير اقسام الكلام فهم لا
ينكرون مدلول الالفاظ سواء كان امرا خارجا او قائما بنفس المتكلم حتى يكون جهالة مسلمة
للحكم بكون الالفاظ المستعملة في الكلام مهملة لا تدل على معنى اصلا بل يقولون ليس للمتكلم معنى
يسمى كلاما حقيقيا سوى هذه العبارات واما بيت الشاعر فاما لاعتقاده ثبوت الكلام
النفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو

الدلالة

الدلالة على ما في النفس بل وبهذا الاعتبار يسمى كلاما واطلق اسم الدلالة على المدلول وحسن فيه تنبيها على انه
يتوصل بها اليه حكاية فهو تسمية للمدلول باسم الدال بتلك الالة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر
مغايرة للعلم وقائمة بنفس المتكلم وان طلب الفعل وتركه للارادة والكراهة وكذا الحال في الاستفهام و
التمني قوله ومن الكيفيات المحسوسة المطعومات اشهرها تسعة طعوم من الطعوم وقد يعلل في انحصارها
في التسعة بان الحار والبارد والمعتدل تحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من مبادي التسعة
وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان يقتض الاختلاف النوعي في انواع الطعوم لا يكاد ينحصر
في عدد وان لم يقتض فالعفص والقابض من نوع واحد ولا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف
فان القابض يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه وايضا انحصار الفاعل في
الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما وايضا انحصار المتوسط بين غايتي الحرارة والبرودة وبين
غايتي اللطافة والكثافة غير محصور وايضا الكافور مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار و
لذلك فمثل مباحث الطعوم كلها دعاوي لا برهان عليها وقد رتبوا بناء على ما ذكروا ان الطف الطعوم
هو الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة قالوا ويدل على ذلك ان الملوحة اقل من المرارة كون الملح المر والبورق اكثر تجفيفا
من الملح الماكول وان ابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة ولذلك يبتدئ الفواكه بالعفوصة ثم اذا
اعتدلت قليلا بامتزاج السخونة انتقلت الى القبض ثم الى الحموضة لكن الحامض مع كونه اقل بردا هو اكثر
تبريدا لشدة غوصه بلطافته قوله احسن منه ان يقال طعوم بسيطة قوى تخالف للطعوم المذكورة ولذلك
عد فيها تاسعا واذا لم يجعل بسيطا او جعل راجعا الى المذكور لكان بسائط الطعوم ثمانية كما صرح به
في الملخص وشرحه قوله في خصيص هو بفتح الخاء الاولى وكسرها دواء معروف وهو صمغ مر كالصبر
وعند الاطباء هو صمغ شجر عصارة اوراقها وطعم يتجشى مثل العسل ويخلط بسكر الرسب فهل الصفات
من ذلك الدواء قوله ولا اسامي لانواعها الا من جهة الموافقة او المخالفة وقد يعبر عنها ايضا بالاضافة
الى محلها كرائحة المسك ورائحة العنبر وقد يشتق لها اسما من الطعوم المقارنة لها كما يقال رائحة
حلوة ورائحة حامضة قوله ومن الكيفيات الاستعدادية المشهور ان لها نوعين ثالثها هو الاستعداد الشديد
نحو الفعل كالمصارعة وليس بشي لان القوة على المصارعة متعلقة بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة الثاني
القوة القوية عليها اعني القدرة وهما من الكيفيات النفسانية الثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها
ونقلها وهو من الكيفيات من باب الاستعداد نحو الانفعال فلم يثبت قسم ثالث واذا اردنا ان نعرف
القدر المشترك بين القسمين المذكورين قلنا هو الذي يترجح به القابل في احد جانبي قبوله ولا قبوله
فان قلت لم اعتبر في كل واحد من الاستعدادين القابل الانفعال واللاانفعال الشديد مع
عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فنقول

نسبيا
ثانيا قلت معنى كون الشيء فاعلا لآخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحصل فيه ذلك الآخر وهذا امر اعتباري اتصف ذلك
الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور من السماء
بالاستعداد فحاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المتفاوتة بقرب القبول وبعده من باب الاستعداد
فيكون الشيء المستلزمة لرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات امرجى الاستعمال وبعضها
الا انتقال وهي بعيدان متباعدان في الغاية كان الاستعدادات متوسطة بينها توسطا معنويا يقرب
بعضها من احدهما وبعضها من الآخر فطال توهم من ان التوسط بينهما ليس حقيقة ولا بين راتيكون
الحالة حظا من حيث اللغة فان الكيفية الواحدة بالشخص قد يكون حالا اي الصفة النفسانية اول
حدوثها يكون حالا فاذا استحكمت صارت هي بعينها ملكة والنسبة بينهما كالنسبة بين الشاب والشيخ
قوله فانه اراد بالثابت ما يمتنع زواله فالمراد الثبات بامتناع الزوال يرد عليه ان لا يحصل العلم اليقيني الا
في الضروريات لان النظريات قد يغفل عن مباديها فيشكك فيها بالتشكيك بل قد يحكم بالخلاف وان فسر الثبات
بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر الزوال والجواب ان النظريات اذا احصلت عن الشباب
ضرورية الثبوت كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كافي المسائل الهندسية
والحسابية فانها اذا استيقنت عن مباديها كانت في الثبوت لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات
تلك المبادي قوله والتصور معه تصديق لا حاصل التصديق عبارة عن الحكم واعتقد كونه فعلا لم يمكنه
ان يجعله قسما من العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال بل قسمه الى تصور يقارنه تصور مطلق اي غير مقارن
للحكم وتصور مقارن له كما هو الظاهر من عبارة الرئيس في كتابه وعبارة الشيخ في تحرير الميزان ومن جعل
الحكم من قبيل الادراك وجب عليه ان يجعله قسما من العلم وقسيما للتصور مطلق اي سواء كان مقارنا للحكم او لا
فمقول العلم اما حكم او غيره لان الادراك اما ان يكون ادراكا لوقوع النسبة او لا وقوعها او يكون ادراكا لغير ذلك
فالاول هو الحكم والتصديق والثاني هو التصور المطلق اي الشامل لتصور المحكوم عليه وبه والنسبة وتصور ما عداها
قوله وكذا ان اراد به العلم بالمعنى الاول فرورة خروج الانقسام الى الآخر عن ذلك وقد يقال اراد به المعنى الاول
المنقسم الى التصور والتصديق اي الحكم الذي هو ادراك غير كلية قيد قسم الثاني اعني التصديق بقيود لانه مع تلك
القيود معتبر في العلوم الحقيقية ومقيد به في متعارف الجمهور والذلك خص باسم العلم حتى صار معنى
ما حاله وما النصف عن مقابلات تلك القيود اعني الظن والجهل المركب والتقليد المصيب قد اشتهرت باسمائها
المخصوصة ولستة وعلمك في الكتاب بتعريف بعضها وما يتعلق به من الاحوال والحق قسم العلم الاول الى
التصور ولا حاصل مقابل على تقييد قول الشارح وايضا العلم بالمعنى الاول ثم ينقسم الى التصور والتصديق
مع على اعتقاده ان الحكم ليس بادراك ومدروح ما اشرنا اليه واما قوله الا ان يسمى القسم الثاني بالتصديق
فاشارة الى ما سوى عبارة القاموس من ان التصديق الذي
صل

جعل قسما من العلم اريد به التصور الذي يعرض له الحكم ويلحق فيجري عليه صفات الحكم من الجزم والثبات والمطابقة
والتابعية البديهية وغيرها اولا الصفات على العموم قوله ولا يمكن تصحيح الا ان يسمى هذا امكان
صفاته صحيحة فيما ذكره ثم فان العلم لم فسر بانه صفة يوجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض وهو بهذا
المعنى يتناول التصور اذ لا نقيض له والتصديق اليقيني فقط وقد اوضحنا معنى هذا التفسير في بعض
حواشينا على كشف اصول الفقه مما لا مزيد عليه فارجع اليه ومنهم من قال لما ان تصحيح كلامه بان يجعل
ما عدا التصديق الجازم المطابق الثابت من التصديقات داخلا في التصور ولا يخفى ضعفه وما ذكره
الشارح في تصحيح النص يرد عليه ما قيل من انه ان اراد ما يكتنف الاوصاف الذهنية في النفس على انه صورة ومثال
بعينه لم يندرج فيها ما يلحق الادراك وان اراد بها ما يعمها لم يحصر في الادراك وما يلحقه لان جميع العوارض النفسانية
داخلة في التقسيم فيحتاج في تصحيحه الى ان يقال المعاني الذهنية اما ادراك او ما يلحقه او غيرهما وبسياق الكلام
الى آخر ما ذكره من التفسير ثم يقال ويراد بالعلم العلم المشترك بين الادراك والتصديق المذكور وهو المعنى
الذهني المعتبر سلب الاقسام الباقية قوله لانه بديهي التصور ان اراد تصوره بوجه ما فلا نزاع في
ان بداهته ممنوعة قوله غنى عن التعريف بالحد والرسم وذلك لان الوجدانات الغائبة بالنفس كافية في انتزاع
الكلية عنها وهذا اقوى في معرفتها مما يمكن ان يدرك في تعريفاتها وقد سبق اشارة الى بطلان هذا المعنى
قوله وبالتصديق الضروري ما يكفي في جزم العقل بنسبة احد طرفيه الى الآخر تصورهما مع ووضوح
التصديقات الحدسية والتجربية والتواترية بل ما عدا الاوليات عن حد الضروري فان جعلت بطريقة
لم يحصر الوصف التصديق النظري في الحد والا كانت قسما ثالثا خارجا عن النظري فالاظهر في تحصيله ان
يكون احتياجا مطلقا والتظ فيدخل فيه التصديق الذي اراده بطريقه لان الاحتياج هناك هو النظر
ولا ندري العلم من انطباع صورة مساوية للمعلوم وذلك لان الحكم اذا هو الثلاثة في الحقيقة من مسئلة الوجود الذهني
وقد سلف منا تحريرها والاستدلال عليها وقد يقال فيها هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم
بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى ويجاب عنه
بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بالموجود وبين علمنا بالمعدوم فانه اذا كان احدهما بالانطباع
كان الآخر ايضا كذلك فان قلت علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع كالسنح
مع جريان الدليل بعينه فيه قلت قد مر ان هذا الدليل يقتضي ان يكون للمعدومات المحكوم عليها
بامور ثابتة ثبوت وجود وانطباع في قوة مدركة واذا انضم اليه عدم الفرق بالوجدان دل على ان كل
معلوم له وجود انطباعي مغاير للوجود الخارجي واما ان ذلك الوجود الانطباعي في قوانا المدركة
فلم يدل عليه لكنهم جزموا بان ذلك الوجود الانطباعي في القوة المدركة لا يكون الا كذلك وقد علموا
بالوجدان انا اذا علمنا شيئا خارجيا عنا كان له

نوع ارتسام وانطباع في قوانا المدركة حكموا بان علمنا بالاشياء الخارجية انما هو بانطباعها ووجودها
في ذواتنا وسموه علما حصوليا قالوا واما علمنا بذواتنا والامور القائمة بها فليس فيه ارتسام وانطباع
بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وسموه علما حضوريا وهو اقوى من العلم الحصولي فزعموا
ان انكشاف الشيء على احد لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده و
لما [illegible] قام البرهان عن القول بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه بالاشياء انما هو
بحضورها انفسها عنده واخرون بان علمه بها انما هو بحصول صورها في مجرد آخر كما سيأتي ان شاء الله تعالى
واذا تحققت هذا وجدناه انكشف لك انه لا يصح على الدليل نعم انه يحتاج الى تتميم وتذييل قوله
ولم يكن عالما بالسواد اي لم يكن عالما به علما حضوريا كعلمنا بصفاتنا القائمة بنا ولا علما حصوليا بان يحصل
فيها صورة مساوية للسواد كما يحصل فينا مثاله من صفاتنا عند من يزعم ذلك قوله العلم عبارة عن
انطباع صورة المعلوم في المحل المجرد اراد بالصورة ما يعم حقيقة الشيء ومثاله كما يقتضيه سياق الكلام
ان يكون صفة موجهة فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون كل مجرد قابلا للعلم وهو منقوض بالصور العقلية
قلت لا نقض لانه اراد بالمجرد مجردا قائما بذاته بناء على ظهور ان العلم لا يوصف به الا النفوس
[illegible] او حملت الصفة [illegible] كان المجرد محمولا على معناه مطلقا قوله لا بد وان يكون عالما [illegible] اي
العالم لا يجوز ان يكون مادة ولا شيئا مركبا منها ولا شيئا حالا فيها بل يجب ان يكون مجردا عن غواشي
المادة كما تقدم في مباحث النفس من الصورة العقلية يستحيل ارتسامها في الامور المادية الثانية
ان جواب [illegible] قد تقدم ان المثال موافق لذي المثال في تمام الماهية ومخالف في الوجود وان ما ذكر من
الاحكام انما يترتب على الوجود الخارجي دون الذهني وبذلك يتجسم مادة الاشكال فان الجبل يستحيل
ان يكون موجودا في الذهن وجودا اصيلا لا وجودا ظليا سواء كان كليا او جزئيا وعلى هذا يجب ان يريد
الشارح بحصول ماهية المعلوم في العالم حصولها فيه بوجودها الاصيلي وبحصول مثالها فيه حصولها فيه
بوجودها الظلي قوله فان كان كما كان فسواء علمها او لم يعلمها لكن هذا الاستواء باطل بالضرورة او
نقول الاتحاد حال عدم العلم يوجب ان لا يكون اتحاد حال العلم ايضا وهو خلاف المقدر مع انه هو المطلوب
قوله وان كان بطل به ذلك [illegible] اذا فرض اتحاده بالمعقول فهو بعد الاتحاد اما ان يكون هو الذي
كان قبل الاتحاد بعينه او لا فان كان الاول بعد الاستواء بتعقله ولا تعقله كما مر وان كان الثاني فلا بد ان
يكون هناك زوال شيء او تزايل اما ذاته او حال من احواله سواء كان وجوديا او عدميا فالاول الانعدام
له في نفسه لا اتحاد بغيره والثاني تغيره من حال الى حال لا اتحاد قوله والا يلزم ان يكون متحد الذات
او الاشياء [illegible] وذلك لانه لما لم يبق على ما كان عليه [illegible] فاما ان يكون الزائل هو الذات فقد بطل ذاته
وتجدد ذات اخرى او حالا من احوالها فقد استحال وتغير

ذاته من حال الى حال وقد علمت انه لا اتحاد في شيء منها على انا نقول الاتحاد في القول الثاني والثالث
وهكذا يستلزم اتحاد جميع المعقولات بعضها ببعض مع تكثرها واختلافها بالماهية قوله فان كان الاول يلزم
تجرد العقل الاول [illegible] بل الى امور بعدد النفوس الناطقة لان الجزء الذي اتحد به نفس ناطقة
يجب ان يكون مغايرا للجزء الذي اتحد به نفس اخرى والا لزم اتحاد نفسين وكون كل واحد منهما
واحدة عالمة بما علمه اخرى قوله وصور الاشياء المتغايرة متغايرة بالضرورة قد تقدم ان صور الاشياء
يشاركها في تمام الماهية وان كانت مخالفة لها في كثير من الاحكام فلا بد ان يكون تغاير الصور متغايرة
ايضا والعلم في الحقيقة يتعدد بتعدد المعلوم وان جعل عبارة عن الصور الحاصلة من الشيء في الذات المجردة فيتعدد
بتعدد المعلوم وان جعل عبارة عن حصول تلك الصورة كان التعدد ايضا لازما لان الحصولات المتعلقة
متغايرات هذا في العلم الحصولي واما العلم الحضوري فيتعدد بتعدد المعلوم اظهر مما ذكر لان العلم
هناك عين المعلوم او حصوله فيتعدد بتعدده فذهب ابو الحسين [illegible] الى ان العلم الواحد الضروري
من العلوم الحادثة يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع منهما بخلاف العلم الواحد النظري منها
لان تعلق العلم النظري بمعلومه يتوقف على النظر فلو تعلق علم واحد نظري بمعلومين لزم اجتماع النظرين
وانه محال ورد عليه بانه لم لا يجوز ان يتعلق بها نظر واحد [illegible] والمشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير
من المعتزلة ان العلم الواحد الحادث لا يتعلق بمعلومين على التفصيل والا جاز تعلقه بثالث ورابع
الى ما لا يتناهى اذ ليس من العدد اولى من عدد فيجوز ان يكون واحد منا بعلم واحد عالما
بمعلومات لا تتناهى وانه محال كما لا يخفى ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير
معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في علم واحد منا كما جاز في علمه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا و
اختار القاضي ابو بكر وامام الحرمين ان كل معلومين يمكن ان يعلم احدهما مع العلم بالآخر كالسواد
والبياض مثلا لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد حادث والا جاز انفكاك الشيء عن نفسه وانه محال وان
كل معلومين لا يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر كالمتضايفين جاز ان يتعلق بهما علم
واحد حادث اذ لا يلزم منه ذلك المحذور قال الامام ان فسر العلم بنفس التعلق وجب تعدده بتعدد
المعلوم لاختلاف احد المنتسبين يوجب اختلاف النسبة وان فسر بصفة ذات تعلق لم يجب
ذلك لجواز ان يكون صفة واحدة متعددة التعلقات ورد على الاول بان العلم اذا فسر بالتعلق وكان
المعلوم مركبا كانت الاجزاء ملحوظة فيه فهناك تعلق واحد هو علم بامور متعددة وهو [illegible] الكلام
في التفصيل وهو ان يتعلق العلم بكل واحد على حدة وعلى الثاني بانه ان اراد الجواز الذهني اعني عدم
[illegible] الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلم
قوله واشار الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة

علمه تعالى

اذ ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال كانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم التغير في
فزعموا ان علمه في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا
بان علمه تعالى صفة واحدة ستعلق بعلمها بتعدد المعلومات وستغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى قوله لكن
لا يكون الاضافة داخلة في مفهومه ولا نفس مفهومه فلا ذكر ان للعلم اضافة الى المعلوم لان العلم
علم بالشي ومن الاضافة فالا سوهم ان يكون نفس العلم او ورداه لان نسبة الشي واضافته الى غيره يكون
متاخرة عن ذلك الشي لا محالة فالصواب ان يقال ان العلم لا يعقل الا مضافا اي لا يتحقق العلم الا ان يكون
هناك اضافة بين العالم والمعلوم فيتوهم بعضهم ممن قال من هولاء انه صفة ذات اضافة يورد عليه ايضا
ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة يرد عليهم الاشكال في علم الشي بنفسه باجتماع صورتين
متماثلتين وما يرد بذلك الاشكال الوارد على الكل فاجاب عن لزوم الاجتماع بان علم الشي بنفسه علم
حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود
ظلي وبذلك يمتاز ان فلا استحالة ايضا وايضا الممتنع هو ان يحل مماثلان في محل واحد لا ان يحل احد
في الاخر ثم ان ذلك الاشكال العام وارد ايضا على العلم الحضوري كالاجتماع والجواب اي السم لما في
في جميع الصور والذاهب ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة والاشكل ان كون الشي بحيث يصح
ان يكون عالما تغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما فهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين
ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمه له واما الجواب الذي ذكره الشارح بقوله وعن الثاني
وسماه تحقيقا فالحاصل منه التغاير بين العلم وبين الشي الذي هو العالم والمعلوم فصح اضافة العلم
الى كل واحد منهما ولم يعلم بذلك صحة اضافة الشي الى نفسه حتى يندفع ذلك الاشكال الوارد على الذات
وكذا قوله واعلم ان العلم الذي يلزمه الاضافة هو غير علم الله تعالى ما لا طائل تحته لان كل علم انما هو
علم بشي كما سلمه فلو لم يكن علم الله تعالى بذاته اضافة الى شي كان ذلك الدليل منقوضا به بل نقول
كل علم سواء كان حضوريا او حصوليا يستلزم اضافة العلم الى العالم واضافته الى المعلوم واضافة العالم
الى المعلوم فان ورد الاشكال بسبب اي من الطرفين يدفع بما اشرنا اليه من التغاير الاعتباري
واما وضع الشارح في ذلك الراي ان جوابه الذي اختاره في صحة الاضافة لا يجري في علم الله تعالى بذاته
فالتجا الى ما يعد مكابرة قوله واضافة الصورة الى الشي المعلوم واضافة الحصول الى الصورة ارادا بها
النسبة مطلقا لا النسبة المتكررة التي هي من المقولات والحكم بان الاضافة في الجميع عرض انما يصح
اذا امكن وجود منع الاضافات في الخارج لان الجوهر والعرض في المشهور من اقسام الممكن
بقياس الوجود الخارجي فلا يطلقان على ممتنع اللهم الا اذا اكتفي بسعد الوجود الخارجي قوله
فانها تكون موجودة في موضوع سواء الحيز وجودها الذهني

او فيس

او فيس الى الوجود الخارجي واما صدق حد العرض على الصورة المعقولة من الجوهر فمحل بطل الطاهر كما
في صدر المقصد الثاني صدق حد الجوهر عليها لكن الشارح لاحظ وجودها الذهني وحكم بعرضيتها
ثم اورد الاشكال بان جوهرية الشي لا تنفك عن ماهيته سواء جعل الجوهر جنسا لما تحته او لازما
لماهيته فاذا كان الشي بحسب الوجود الخارجي كان ايضا جوهرا بحسب وجوده الذهني واجاب
بان الصورة العقلية لا يشارك الامور الخارجية في تمام الماهية وهذا انكار للوجود الذهني على ما
تحقيقه في مباحثه قوله واما الحصول اه يريد ان العقل اذا لاحظ الحصول من حيث انه حالة
بين شيئين معينين وجعله آلة لتعرف حالهما لم يقدر على ان يعتبره بهذه الملاحظة وحدها فلا يحكم
بحكم عليه بانه جوهر او عرض واذا لاحظه من حيث هو مفهوم في نفسه واعتبر عروض الوجود له في
العقل حكم بانه عرض لوجوده في موضوع قوله لا على عرضية حصولها الذي هو العلم زعم
الشارح ان العلم هو الحصول سواء كان حصول صورة الشي او حصول الشي وبين كون الحصول
عرضا نظرا الى وجوده الذهني كما مر انفا وههنا بحث اما في الثاني فلما تكرر من عرضية الشي ربما
باعتبار وجوده في الخارج واما في الاول فلان العلم هو الصورة المرتسمة التي هي مرآة يشاهد بها
ذو الصورة لا حصولها ولذلك جعل من مقولة الكيف وقال ابو نصر الفارابي في تعاريفه الادراك
بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك واما الشي الذي منه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض
فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل الى ما لا نهاية له هذه عبارته وفيه اشارة الى ان الصورة
لما حصلت في الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم اخر زائد عليها وصورة
منتزعة منها والا لتسلسلت العلوم الى ما لم ينته الى حد يقف عنده وبتوسط هذه الصورة ينكشف
الامر الخارجي فالعلم والمعلوم الاول متحدان ذاتا وان اختلفا اعتبارا ومن عرف العلم بحصول
الصورة اراد الصورة الحاصلة لكنه نبه بعدم الحصول عليها مع اضافتها الى الشي على كونها
محفوفة بنسبتين نسبة الى العالم بالحصول فيه ونسبة الى المعلوم بالتعلق به ولذلك صار مبدأ
الاضافة كل منهما الى الاخر ومن ههنا ظهر ان الواجب في هذا المقام بيان عرضية الصورة العقلية
لا بيان عرضية الحصول كما توهمه الشارح قوله فانها عبارة عن وجودها العينية الصادرة عنه
اورد عليه ان علم الله تعالى قديم ووجودات الممكنات حادثة اما كلها او بعضها وايضا ما ذكره
مخالف لما ذهب اليه المليون فان المعتزلة ذهبوا الى ان علمه تعالى عين ذاته ومن عداهم
الى انه صفة قائمة بذاته زائدة على ذاته وسيجي تلك مباحث علمه في الالهيات والمثال الظاهر
لما ليس فعليا ولا انفعاليا هو علم واحد منا بالامور المستقبلة التي ليست فعلا له قوله اما ان
لا يحتاج الى وسط والمراد بالوسط ما يقترن بقولنا لانه حين

ان العلم نفس ما كل الاضافة يورد عليهم
الاشكال في علم الشي بنفسه اولا
بتصور هناك اضافة وذهب
اوون الى انه امر يستلزم للاضافة

تعالى لانه كذا فاذا قلت هذا العالم حادث واردت ان تثبته فقلت لانه متغير فانك تعرف بعد كل لانه
اى المتغير يعني وسطا **قوله** والثاني بعضا ما قياساتها معها لازم منه انه اذا كانت القضية يحتاجه
الى وسط لحصل بلا اكتساب كان القضية من هذا القبيل سواء كان الوسط مما يعزب عن الذهن
عند تصور الطرفين اولا لكنه اشترط في هذا القبيل ان لا يعزب عن الذهن عند تصور الطرفين اصلا
اخطار حدي الحكم الطالب الوسط كما يشعر به قوله فالاولى لانه اما ان تحصل بسهولة اولا يرد عليه
ان السهولة مما يقبل الشدة والضعف والاوساط في الكسبيات قد تكون فيها سهولة ما وقد يكون
بعضها اسهل من بعض فان اراد مطلق السهولة كان الكسبيات السهلة الاوساط داخلة في الحد
التي هي ضرورية وان اراد غاية السهولة خرج بعض الحدسيات عن نوعها اذ رب حدسي اسهل حصولا
من حدسي آخر ويرد على قوله والاول هو المتواترات ان الخبر المسموع من واحد اذا انضاف اليه
قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدق قائله داخل في الاول وليس متواترا وكذا
قوله وهو المجربات يستلزم ان يكون مثل قولنا نور القمر مستفاد من الشمس داخلا في المجربات
لاحتياجه الى تكرار المشاهدة وقد عده من الحدسيات الى زعم انها لا يحتاج فيها الى اعادة الحس
واعلم ان الاقسام الستة المذكورة للعلم الضروري اقسام للتصديقات اليقينية دون التصورات
وقد يجري بعضها في الظنيات ايضا كالمجربات والمشاهدات الناقصة اذا افادت ظنا ومنهم من
عد الحدسيات مطلقا من الظنيات والاولى في تقسيم الضروريات اليقينية ان يقال ان كان تصور
النسبة بين طرفي القضية كافيا في الجزم كانت القضية من البديهيات المسماة بالاوليات وان
لم يكن كافيا فيه فاما ان يحتاج الى واسطة عقلية او حسية وعلى الاول اما ان لا يعزب تلك الواسطة
العقلية عن الذهن عند تصور النسبة فهي من القضايا التي قياساتها معها واما ان يعزب
وح اما ان يحصل تلك الواسطة بلا احتياج الى فكر فالقضية من الحدسيات واما ان يحصل بالفكر فهي
من النظريات وهي خارجة عما نحن بصدده وعلى الثاني اما ان يكون الواسطة حس السمع فالقضية
من المتواترات او غيره وح اما ان لا يحتاج الى تكرار الاحساس فهي من المشاهدات المشتملة على الوجدانيات
المسماة بالقضايا الاعتبارية وعلى المحسوسات بالحواس الظاهرة او يحتاج فالقضية من المجربات بل
وليس ما ذكرناه حصرا عقليا اذ قد يعتبر في بعض الاحكام قيد يصير به اخص مما وقع عن النفس
موضوع حفظ فانه الاعتقاد والبديهيات قد يكون فيها خفاء لتصوراتها كما في احتياج الممكن لامكانه
الى موثر وذلك لا يقدح في بداهتها على ما مر وكما ان الحدسيات محتاجة الى قياس حتى كونها حدسيات
محتاجة اليه ايضا وهو انه لو لم يكن نور القمر مستفادا من الشمس لما اختلف تشكلاته النورية بحسب اختلاف
اوضاعه وفرق بينهما بان السبب في المجربات معلوم من

جنس

من حيث السببية دون الماهية فيجد القياس الخفي في جميع المجربات وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما او اكثريا
وفي الحدسيات معلوم من حيث الماهية فيسمع العكس الخفي حسب تعدد ما كما في مثال النور و
قولنا لو لم يكن صانع العالم عالما لما كان افعاله محكمة متقنة واعتبر في الاخبار التواتر كون المخبر به
ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن وقوعه ولعل ايضا كونه محسوسا
لان العقول لا تحكم فيها الا الاشيا فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا **قوله** الواجب كعلم الله تعالى بانه
لانه نفس ذاته حمل الواجب والممكن على واجب الوجود وممكنه فانحصر مثال الواجب فيما ذكره
ويحتمل ان يراد بالواجب ما يمتنع انفكاكه عن العالم وبالممكن ما يقابله وكل واحد من العلم والمعلوم
موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد وزن الآخر متوازيا يتوافقان في الوزن و
الاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة
صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا
ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت
زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يكون زيد في نفسه شريرا لانه علمته شريرا وذلك
لا يختلف بتأخر وجود المعلوم عن وجود العلم وتقدمه عليه فجاز ان يكون العلم فعليا متقدما
على المعلوم وله مدخل في وجوده مع كونه تابعا له بمعنى كونه فرعا في التطابق وجاز ايضا
ان يكون متقدما عليه بلا مدخلية في وجوده وتوضيح المقام ان الاشاعرة لما استدلوا على كون
افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها
لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة عنه بان
العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو
متأخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا بانا لا نعني بالتابع ههنا المتأخر عن الشيء زمانا او مستفادا
منه حتى يلزم تأخره عنه زمانا او ذاتا فيلزم الدور بل نعني به كونه فرعا في المطابقة كما قررناه
فالله سبحانه وتعالى انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس وقد نقضوا
هذا الدليل بجريانه في افعاله تعالى مع انها اختيارية اتفاقا وعارضوه ايضا بانه عالم بصدور الافعال
عنهم بالاختيار فوجب ان يكون اختيارية فان قلت لما حكموا بان العلم تابع فلا يكون علة للمعلوم لزمهم
ان لا يكون علمه فعليا اصلا قلت العلم من حيث انه علم وحكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء بوجوده و
مدخل فيه لكنه من حيث انه يعتبر وسيلة الى اختيار الفعل وارادته يكون له مدخل في وجوده و
هذا معنى كونه فعليا فعلم المختار بافعاله الاختيارية علم فعلي وعلمه بافعال غيره لا يكون فعليا وان
وان كان متقدما **قوله** ولا بد فيه من الاستعداد يرد ان علوم

مطلب في ان العلم تابع للمعلوم

ولا يخفى انه يلزم منه ان لا يكون العلم تابعا للمعلوم ايضا ... تنبيه يبتدئ فيكون ... ان ... في ما بل

الانسان كلها يفيض عليه من المبدا الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على الاستعداد
مخصوص اما الضروريات فالاستعداد لها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات
نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية ومشخصاتها وتوجه بالنفس المسماة
بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية
محذوفا عنها المشخصات واذا احس بجزئيات انواع مختلفة وقايس بينها استعد لفيضان صورة
الاشتراكات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل عنده التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات
فالاستعداد لها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان
الكسبيات النظريات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه المكتسبات على ذلك القانون استعد لفيضان
كسبيات اخر وهكذا ولما كان الاحساسات سبب العقل لادراك الكليات والتنبه لما بينها وما يترتب عليه
من ادراك النسب والحكم بها ايجابا او سلبا انما يحصل شيئا فشيئا في ازمنة متطاولة لم يكن للانسان شعور
بتفاصيلها وتصنيفاتها بخلاف اكتساب النظريات هذا واما ما اعترض به على قوله الانسان في مبدا
الفطرة خال عن العلوم من انه نقل عن افلاطون الالهي ان العلوم كلها حاصلة للنفس الناطقة الا انها
ذهبت عنها باشتغالها بالبدن والذي يحصل بتعلم وتعليم تذكر لما ذهب عنها لا تحصيل ما لم يكن
حاصلا مما لا يلتفت اليه لابتنائه على قدم النفس وتناسخها في الابدان وقد بين فسادهما
ثم خلو الانسان عن العلم بذاته مع انه عين ذاته كما زعموا مما يناقض فيه ثم ان القول بتوقف
العلوم على الاستعداد لا ينافي القول بالفاعل المختار لجواز ان يكون التوقف عاديا وعلى تقدير كونه
حقيقيا جاز ان يكون مفضيا الى وجوب الفيض بل الى ترجحه وعلى تقدير افضائه اليه جاز ان يكون
الاستعداد المفضي الى وجوب الاختيار مستندا الى اختياره وبذلك يندفع ما قيل من ان
قوله فيحصل جميع العلوم في مبدا الفطرة بل هذه المباحث المذكورة مهما انما ينطبق على قاعدة
الايجاب دون قاعدة الاختيار قوله الاول فهو ان يكون حقيقة الشيء حاضرة ليس هذا
تعريفا مخصصا للادراك حتى يرد عليه انه تعريف دوري لانه قول المدرك وما به الادراك يتوقف على معرفته
بل هذا تفسير وتعيين لمعناه من بين سائر المعاني المتعقلة ليعرف انه المسمى بهذا الاسم دون غيره
واشار بقوله حاضرة بنفسها الى العلم الحضوري اعني ان يكون المعلوم بعينه وذاته حاضرا عند
المدرك لا بصورته ومثاله كما في ادراك الشيء ذاته وصفاته القائمة بذاته واشار بقوله او بمثالها
الى العلم الانطباعي الذي هو بحصول صورة المعلوم فان قلت المشاهدة نوع من الادراك فلم لا
ذكرها في نوعيه ولا تعرفه قلت المراد بها ههنا نحو الحضور لا يقال ان كان هذا الحضور هو
الحضور المدرك اولا فهو تكرار بلا فائدة وان كان غيره

الكلية ولاحظ النسب بينها وحكم بها علما فقد حصل له التصورات

لا

لا بد حاله في حاصله الادراك لانا اذا فرضنا حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بمثالها عند المدرك يحقق الادراك
بلا توقف على امر خارج فلا فائدة في ذكره لانا نقول الغاية في ذكر المشاهدة وحضور حقيقته
ليس الا به يدرك التنبيه على ان حضور تلك الحقيقة عند المدرك قد يكون بحضورها وارتسام مثالها في
آلة المدرك كما لا يكون بدون ذلك فان ما به يدرك المدرك يتناول الآلة وملحوظ وتنبيها ذات المدرك
ايضا وعلى الثاني اعني ان لا يكون هناك ارتسام صورة في الآلة يكون حضور الحقيقة منسوبا الى المدرك
ومتعلقاته اولا وبالذات سواء لم يكن هناك ارتسام اصلا كما في علم الشيء بذاته او كان ارتسام
عين المعلوم في ذات العالم وجميع ما في علم الشيء بصفاته او كان ارتسام صورة المعلوم في ذات العالم
وجميع هذه الاقسام داخلة في حضور الحقيقة بنفسها او بمثالها عند المدرك وعلى الاول يكون حضور
الحقيقة بمثالها منسوبا الى الآلة اولا وبالذات والى المدرك ثانيا وبالعرض وان لم يكن الحضور عند
الآلة مطلقا كافيا في الادراك اذ ربما يحضر المدرك عند الحس والنفس لا يكون مدركا له لعدم التفاتها
اليه بسبب الحضور الى المدرك ولا يتم بينه على الحضور عند الآلة وقوله وسواء كان الحال منتزعا عن امر خارجي
اشارة الى العلم الانفعالي كما ان قوله او كان مبدا اشارة الى العلم الفعلي والى ما ليس فعليا ولا
انفعاليا لان ما هو مبدا قد يكون سببا للصورة الخارجية وقد لا يكون وقوله وسواء كان منطبعا
في ذات المدرك او في آلته اشارة الى قسمي الانطباع المثال ان قوله او كان حاصلا من غير انطباع في شيء
اشارة الى قسمي الحضور فان الحاضر بلا انطباع مثاله في شيء قد لا يكون منطبعا اصلا وقد يكون منطبعا
الا انه بعينه لا بمثاله والادراك بالمعنى المذكور ينقسم اولا الى اقسام اربعة الاحساس الذي هو ادراك
الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفا بهيئات مخصوصة محسوسة من الاين والكم و
الكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ذلك
الذي هو ادراك معاني جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان
جزئيا او كليا وهذا التقسيم اعني التعقل هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك وقوله فعلى
هذا الادراك يرادف العلم اشارة الى ان الادراك في عبارة الشيخ فاعل ليعادل والتقدير يعادله
الادراك كما يشهد به قوله تحت النوع قوله معادلة النوعين الى النوعين المندرجين تحت
واحد وذلك لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول قوله تعلق بالعلة اما بماهيتها جعل العلم بالعلة
ايضا قابلية الاول العلم بكنه ماهيتها ولم يجعله مستلزما للعلم بالمعلول الا بشرط كونه لازما بينا
لكن المذكور في الملخص اما من عقلت العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول
وكل ما كان كذلك كان العلم بالعلة بالمعلوم حاصلا والقدر ان ظاهر بان على القول بان التعقل يستدعي حصول
ماهيته مساوية للمعقول في العاقل فهذا يدل

على ان العلة اذا كانت لذاتها علة كان تصورها بالكنه موجبا لتصور المعلول واما العلم بالمعلول من جهة العلة من
حيث انها لازم للعلة مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم بالمعلول فقط يستلزم العلم بالمعلول من حيث انه لازم للعلة
او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية او العلية او المعلولية من المضايفات التي لا يتصور ولا يصدق
ثبوتها الا معا والثالث العلم بكنه ماهيتها مع ما يتعلق به على ما ذكره وسماه علما تاما وادعى ان العلم
التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول دون العكس كما هو المشهور وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه
الذي يكون يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وما زومها من ملزوماته المعلول فان قيل من عوارض العلة
ليست ملزومة للمعلول قلنا لذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه الماخذ
المسالة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مسئلة عندهم في موارد متفرقة كما بناء عليه علمه تعالى بسائر الموجودات
لكونه عالما بذاته واثبات علم نبوة من الحوادث المعلولات لذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلة
على المعلول فان لم يمنع كون المبدا الاول عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد منع ذلك في جميع
ملائم مقصودهم فيه فالصواب ان كلامهم هو ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلوم المعين
وهذا مما لا شك فيه ولا يمكن لان العلم بوجود المعلول لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما والسبب ان ذلك
ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص وان المعلول الخاص يستدعي لا محالة علة ما
فالعلة تستلزم الخصوصية الذاتية التي لا يتصور انفكاكها الا الشيء مخصوص والمعلولية تستلزم الاحتياج الى
مخصص ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة فالعلم بماهية العلة يستلزم العلم بماهية المعلول
وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يسمى لميا
والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا **قوله** الاول كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من
العلم من القوة قد يكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني
وقد يكون متوسطا كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط الجامع
لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا او نظرا الى ان استعداد الشيء كانه منه ولا يخفى ان عد القريب
من تلك المراتب اولى **قوله** بل هي بالفعل من وجه اي الحالة البسيطة التي هي مبدا التفاصيل بلا تجشم
علم بالفعل نظرا الى الحالة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وزعم الامام في الملخص
ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة لان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز
كل واحد منها من غيره فيكون العلم التفصيلي حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا نعم ربما
كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فهو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان
صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يلتفت الى كل واحد منها على حدة ولم
يلتفت هذا الالتفات الخاص فالواضح في المسالة والتدرج ان ننسبها

فتصحيح البشلة حصل له ما في العلم بما هو اولى بنفسه بانه متقدم بالذات ثم من الاولى الى الثاني ثم

وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي هي علم تلك التفاصيل بعضها وملاحظة لها اجمالا ونظيرها انين
المرتبتين من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة لم يحدق النظر اليهما فانا نجد في الابتداء حالة
اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تشبيهه بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي تفصيل الاول ولا
شك ان ابصار ما للكل الجماعة حاصل في الحالين معا في الحالة الاولى شبيهه بالعلم الاجمالي والثانية
بالعلم التفصيلي فظهر ان العلوم ان كان يحيط بالبال فلتفت اليه قصدا معلوما تفصيلا متميزا عما
عداه تمييزا تاما وان لم يكن كذلك كان معلوما متميزا عن غيره تمييزا ناقصا فتكون تلك التفاصيل معلوم
من العلم الاجمالي لا يستلزم كونها متميزة تمييزا تاما حتى يكون معلومة مفصلا كما توهمه ذلك الزاعم
فلان ذا السبب يمكن بالضرورة اذا علم الواجب من حيث انه واجب تبين الحكم بوجوده واذا
علم الممتنع من حيث انه ممتنع تبين الحكم بعدمه واذا علم الممكن من حيث هو ممكن لم يتعين الحكم بحد
طرفيه بل يتردد ويتهيا الى ان يعلم سبب يرجح احدهما على الاخر ومن ثم يقال الامكان محوج المعلول
واما ما يحيث ومعلوم ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر في نفس الامر الا بسبب وان ذلك السبب
اذا علم حكم باحد طرفيه قطعا مما لا شك فيه واما اذا لم يعلم سببه بل علم معه ووامكانه فلم لا يجوز
ان يعلم وجوده مثلا بالالهام او كشف او حدس او اخبار ممن علم صدقه ببرهان مع عدم العلم
بالسبب فان العلم بالسبب نحو امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده على انه لا يقتضي العلم بوجوده
لكنه لا ينافي ايضا وايد ذلك في المحسوس يحكم بوجودها مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه فلم
لا يجوز في المعلومات وايضا الا البرهان الاني استدلال بالمعلول لا بالعلة وقد يقال المراد ان
ذا السبب لا يعلم على نظر با متعلقا بذاته المعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن
الحكم باحد طرفيه بديهيا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه ويخرج بالقيد الاول اعني نفي البداهة المحسوسة
وما علم بالالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني اعني بعينه البرهان الاني بانه لا يفيد على بعلة بعينه
كما عرفت ذلك في قوله فمن استدل من العلم بوجود الالف على العلم بوجود الباء يوجب اشعار بالقيد الاول
كما ان يعلم العلم بدون السبب يشعر بالقيد الثاني **قوله** العلم بالباء وهو كلي هذا الى يصح اذا استدل
بالالف على الباء اذا كان اذا استدل ابدا الالف على هذا الباء كان المسبب العلوم وما حقيقها قال
الامام الصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة لاشخاص في
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول عندهم وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما المشهور فيما
بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك و
يقيد الكلي بالكلي كلي اي الكلي المقيد بالكلي كلي او اراد ايضا ان التقييد ايضا كلي فلا يكون
منال الامور بلعله كلية فيكون بحوعها ايضا كليا

قوله اراد ان يشير الى مفهوم العقل وذلك يقرب مفهومه من مفهوم العلم فنقول اتفق اهل الملل على ان مناط
التكليف هو العقل واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة
عند الحكماء وحاصله قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات
والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للافعال فسروه بانه هو حسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقال جماعة هو غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات لان العلم لا يلازم العقل مطلقا بل
عند سلامتها الا يرى ان النائم عاقل ولا علم له فبطل جوابه قوله وسمي عقلا هيولانيا النفس
الناطقة بالنظر الى تكميل جوهرها بالادراكات مراتب اربع الاولى الاستعداد المحض الثابت لها
في اصل فطرتها فهي في هذه المرتبة خالية عن العلوم كلها مستعدة لها فتكون شبيهة بالهيولى الاولى
الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها فسمي النفس في هذه المرتبة عقلا هيولانيا وسمي
بهذا الاسم لقيام سبها منه وكذا الحال في سائر المراتب يطلق الاسامي على المراتب انفسها وعلى النفس
الناطقة في تلك المراتب ايضا وانما قيد الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق بسائط
وكالعنصر للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل الصورة ما خوذة منها بخلاف الهيولى الاولى فانها
في حد نفسها خالية منها اذ ليس ما خوذا منها وان لم يكن انفكاكها عن الصور كلها المرتبة الثانية
ان يحصل لها المعقولات الاولى اي الضروريات فتستعد لتحصيل المعقولات العامة اي النظريات والناس
في تحصيلها على مراتب فمنهم من يحصلها بفكر لسرعة او بطئه على حدود مختلفة ومنهم من يحصلها بالحدس
اما مع شوق اليها واما بدونه فالنفس في هذه المرتبة موصوفة بالفعل من وجه وبالقوة من وجه
والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان الاستعداد الانتقال الى المعقولات العامة راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل
العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل
مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا ثم ان العقل بما هو في الحدوث عن العقل المستفاد
لان المدرك ما لم يشاهد مراتب كثيرة لا يصير ملكة وهو متقدم في البقاء الان المشاهد قد تزول بسرعة
ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعل ثانية
ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وهو الاظهر ان الكمال الحقيقي من هذه المراتب
هو العقل المستفاد لان كمال ادراك الشيء ان يكون مشاهدا وما في المراتب الاستعداد الا ان الكمال
فالهيولاني استعداد بعيد والعقل بالفعل استعداد قريب والعقل بالملكة متوسط واما الهيولاني والملكة
استعداد ان لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده
ولذلك جاز كونه سابقا على الكمال مع كونه استعدادا له وايضا العقل المستفاد مقصور بالقياس الى كل
مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان

بصر

بصر جميعها حاضرا مشاهدة بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم
من جوزه في دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شأن عن شأن فكأنهم وهم في جلابيب من ابدانهم
قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشهد معقولاتها دائما قوله وقال للقوى التي لها تسمى
للنفس الناطقة باعتبار ما يدركها بحسب قوتها واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من المعقولات
تسمى عقلا نظريا مراتبه تلك الاربع المذكورة ولها باعتبار تأثيرها في البدن تكميلا اياه تأثيرا
اختياريا قوة اخرى تسمى عقلا عمليا وهو مستعين بالعقل النظري وذلك لان العقل الاختياري
الذي يختص بالانسان لا يتيسر له الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهذا الادراك كلي
قد يستنبط من مقدمات كلية اولية او مشهورة او تجريبية او ظنية يحكم بها العقل النظري وفي تحصيل
هذا الرأي الكلي يستعين العقل العملي بالعقل النظري ثم انه يستعمل هذا الرأي الكلي مع مقدمات اخرى
جزئية ويتوصل من ذلك الى الرأي الجزئي فيعمل بحسبه ويحصل له مقاصده في معاشه ومعاده وقال الامام
في الملخص العقل العملي يطلق بالاشتراك على القوى المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة وعلى المقدمات التي منها يستنبط
الامور الحسنة والقبيحة والعقل النظري يطلق بالاشتراك على الجوهر المستعد للمعقولات وعلى مراتب هو الموصلة
هذه المعقولات قوله بيان ذلك ان الاعتقاد بالمعنى الاول اعم من العلم قد سبق ان العلم منقسم الى التصور
والتصديق الجازم المطابق الثابت وانه قد يطلق ويراد به اليقين والاعتقاد بالمعنى الاول اي المشهور
المتداول عند التصديق مطلقا لا يكون اعم مطلقا من العلم بالمعنى الاول اي المنقسم الى التصور والتصديق
الخصوص بل من وجه لصدق العلم على التصور الذي لا يصدق عليه الاعتقاد اصلا بل يكون اعم من العلم
بالمعنى الثاني اعني اليقين والاعتقاد بالمعنى الثاني اعني التصديق الجازم المطابق الثابت يكون عين العلم
بمعنى اليقين واخص مطلقا من العلم الشامل للتصور لانه احد قسميه بقوله الاعتقاد بالمعنى الاول اعني
اعم من العلم انما يصح اذا اريد بالعلم ما هو منقسم الى التصور والتصديق فلا يكون معه الاعتقاد بحسب
الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد كما يفهم من متن الكتاب لانه اشير فيه الى ان
يطلق على احد معنى العلم وهو معنى مجازي ما هو المتداول فعلم من ذلك ان في الاعتقاد اصطلاحين ثم رتب على
هذا اصطلاحا في العموم والخصوص وكان قول الشارح وهو لا يخلو عن تعسف اشارة الى ما ذكرناه
قوله يجوز ان يقع فيه العقلاء اي يجوز ان يكون اعتقادان متضادين وذلك بان يتعلق احدهما
بالايجاب في نسبة والاخر بالسلب فيها بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد هو المعتقد وان جاز تواردهما عليه معا فيتبين والا يجوز ان يكون على ذلك
لاعتبار التطابق فيه وان لم يعتبر يتعلقها بالنسبة واحدة لم يكن بينهما امتناع اجتماع فلا تضاد في العلوم
بل في الاعتقادات قوله والسهو عدم ملكة بالعلم

للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلاث الادراك وهو حصول الصورة عندها والنسيان وهو زوال
الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد والذهول المسمى بالسهو وهو حالة متوسطة
بين الادراك والنسيان فيعتبر زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه اعني زوالها عن المدركة مع بقائها
في الحافظة فيدرا واما السهو عدم ملكة العلم فيصدق عليه انه اذا حصل كل العلم بشئ وكان حالا منه بحضر
عند ملكة كنت انت ساهيا عن ذلك الشئ وهو لا يعطى فان قلت كيف يصح قوله والنسيان زوالها
عن المدركة والحافظة جميعا مع جريان النسيان في المعقولات ولا يمكن زوال الصورة عن حافظة المعقولات
اعني الجوهر المجرد الذي هو خزانتها قلت النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي يتمكن النفس من
الاتصال بذلك المجرد لا بمعنى المحو وانه يعقول النفس فيزالت الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة
من حيث انها خزانة قوله الى يصح تعلق الاعتقاد بالعلم وذلك بان يعتقد ان العلم المطلق اولخاص
تصور ما كان او تصديقا حكم كذا واما تعلق العلم بالاعتقاد فبان يتصور الاعتقاد المطلق اولخاص
واما بان يصدق بان حكمه كذا واذا تعلق العلم التصوري بشئ كان تصور الانسان مثلا وتصور تصور
الانسان لم يكن تصور المتصور كحصول صورة اخرى منتزعة من الصورة الاولى بل حضور الصورة الاولى
بنفسها عند المدرك والتغاير بين العلم والمعلوم فيها انما هو بالاعتبار كما في علم النفس بذاتها وصفاتها
القائمة بذاتها وكذا الحال اذا تعلق العلم التصوري بالعلم التصديقي فانه لا يكون هناك صورة زائدة
على الصورة التي في التصديق اذا تعلق العلم التصديقي بالعلم التصوري كان يحكم على تصور الانسان
بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور واذا تعلق العلم التصديقي بالعلم التصديقي
كان ادراك المحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصديق واذا تعلق الاعتقاد بالاعتقاد كان يحكم على
اعتقاد بانه اذا كان كذا كان ادراك المحكوم عليه من قبيل تعلق العلم التصوري بالتصديق قوله
مع اعتقاد انه لا يكون الا كذلك اشارة الى اعتبار الجزم في الجهل المركب سواء كان مستندا الى تقليد محض او الى
شبهة قوله وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان بشئ قد يكون جازما سواء كان
ذلك الشئ اعتقادا او غير اعتقاد وكذا الظن فانه رجحان الاعتقاد بلا جزم وهو المراد من قوله
ترجيح احد طرفي الايجاب والسلب قوله اراد ان ينبه الى ما يكتسب منه اراد بما يكتسب منه
مبادئ النظر ومقدماته الكتاب بسلامة ذوقه وحكم بان كون النظر الصحيح مفيدا للعلم الكسبي مثلا فاباه
حكم ضروري فلا يحتاج الى نظر آخر حتى يلزم تسلسل الانظار وما قيل من انه لو كان ضروريا لما بان
فساده مدفوع بان تبيين فساده في الحكم في الانظار الصحيحة ثم وعرف النظر بانه ترتيب المذكور
في عبارة الشارح ووجهه بانه رسم لان حقيقته مجهولة ولكنه احدها وكذا النقص من المطالب المتصورها
من وجه الى مبادئها والاولى رجوعها منها الى المطالب

من وجه

من وجه آخر فبالحركة الاولى تحصل مبادئ والثانية النظر وهو العاية تحصل صورة واراد بالخواص
اي خوق من العلل بحولات عرضية ماخوذة منها سواء كانت خاصة او عرضا عاما او اراد بالخواص ما هو
خاصة المطلق والاضافة والترتيب يدل على الصورة ودلالة العلة على المعلول وعلى الفاعل ودلالة المعلول على
العلة وقد عرفت ان الدلالة الاولى اقوى واطلاق الصورة والمادة لحقيقتين المخصوصتين بالجواهر
وبيان صحة جري النظر ويتكفل به علم يدل على ان القواعد التي يتوصل بها الى تحصيل مبادئ الى مباحث
الصناعات تختص من ابواب المنطق كان القواعد التي يتوصل بها الى تحصيل صورها من ابوابه لانه
علم لا يتكفل بما يحتاج اليه في اكتساب المجهولات من المعلومات ولا بد في الاكتساب من تحصيل المادة
والصورة معا في الوهم من ان المنطق لا يجب عليه رعاية المادة ليس بشئ ثم الخطأ في مادة التصور
لا يتصور في نفسها لان التصور لا يوصف الا بمطابقة فان كل صورة تصورية فهي مطابقة لما هي صورة
له سواء كان موجودا او معدوما ممكنا او ممتنعا الا انه قد يقارن تلك الصورة الحكم بانها صورة لشئ
الفلاني وهذا الحكم قد يكون خطأ وقد يكون صوابا واما نفس الصورة فلا يكون خطأ اصلا بل
يكون الخطأ في مبادئ التصورات باعتبار عدم مناسبتها للمطلوب فاذا وضع غير الجنس مثلا مكانه
كان ذلك خطأ ماديا واما الخطأ في مبادئ التصديقات فقد يكون باعتبار انفسها كونها كاذبة
وقد يكون باعتبار عدم مناسبتها للمطلوب منها والخطأ في صورة الانتقال بالعكس بفقدان شرائط
في التعريف كتقديم الاخص على الاعم وجعل عكسه واجبا اذا كان صورة القياس وجدها او مع مادة
كلية لم يستلزم شيئا واذا فسد مادته وحدها فقد يستلزم على كما في قولنا الانسان حجر وكل حجر جسم فان
الكاذب قد يستلزم صادقا على ما بين في موضعه وقد يستلزم جهلا كما في المثال المذكور في الشرح فقوله
واذا كان احد جزئي النظر او كلاهما غير صحيح لا يحصل العلم به منظور فيه وقد يتكلف في دفعه بان
المستحيل في المثال الاول هي الانسان جسم حجري وهو كاذب قطعا قوله قال هو واجب قد يعدم
ان النظر الصحيح يعد العلم والكلام هنا في كيفية ادائه اياه وفيها ثلاثة مذاهب مشهورة
مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة
بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشئ منها مدخل في وجود
شئ الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب وجود بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار
لا وجوب عليه لبطلان ما عليه القائل بالتحسين والتقبيح العقليين وان تكرر منه ذلك في عقيبه سمي ذلك عادة
وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك ان العالم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه
تعالى بطريق العادة فظهر ان ليس النظر على مذهبه معد للعلم كما ذكره الشارح بل ان كان هناك اعداد
كان هذا وراء ما قاله ايضا انه قد صيب الحكماء

ولو ايضا مبني على اصلهم الفاسد من ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها
منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث مندرج في تلك
القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم الباطل وهو ان افعالنا الاختيارية
صادرة منا اما بالمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل
آخر وزعموا ان العلم الحاصل عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون
صدوره بطريق التوليد في حصول العلم مطلقا فعلا لمحل النظر وانت خبير بان يشترك فيه كل اثنين
من هذه المذاهب واختيار المص ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب
بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة **قوله** لزم العلم بالنتيجة
سواء فرضت هناك عادة اولا ورد عليه بان استمرار العادة قد استلزمه عليكم باللزوم الحقيقي
فان فرض ارتفاع العادة لا يصح ارتفاعها وان ادعيتم ان طبيعة العلم بالمقدمتين يستلزم العلم
بالنتيجة فهذه دعوى الفروع مهنا غير مسموعة لنا انه متى حصل العلم لنا بان العالم ممكن فقد يقال
لا نزاع لهم في ان من علم مقدمات صحيحة مناسبة لمعرفته تعالى مقترنة بالصورة الصحيحة حصل له المعرفة
انما نزاعهم في العلم بالمقدمات على ذلك الوجه بلا معلم **وقوله** والملاحدة بعض فرق اشارة الى
ما ذكر المص في نقد المحصل بانه بلا تكلم لهم وقد سقط عنهم ذلك الاستدلال مع تسليمهم العلم بتلك
المقدمات على الوجه المذكور بلا معلم فانهم قالوا ان المعرفة الحاصلة من المقدمات العقلية لا توجب
ثوابا ولا نجاة الا اذا اتصل بها تعليم واحد من معلم وادعوا انحصار ذلك التعليم في جماعة مخصوصة
قوله والحق ان التعليم في العقليات ليس بضروري وذلك لاجماع السلف قبل ظهور الملاحدة على ان
معرفة الله تعالى بلا معلم ممكن والقال الآيات الآمرة بالنظر في موضع الهداية الى طريق النجاة ممكن بلا احتياج
معلم واما عدم قبول كلمة التوحيد من كثير من الناس فلانهم كانوا يقولون عزير ابن الله والمسيح
ابن الله ولانهم يمتنعون عن الاقرار وسائر حقوق الكلمة **قوله** لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء
اي لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت قريبة او غير قريبة كافيا في العلم بما يستفاد منها من الكسبيات
لكان كل من علم ضروريا مخصوصا وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستفادة الى تلك الضروريات
بواسطة او بغيرها واللازم ليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون بعضا من الضروريات ولا شعور لهم
بالنتيجة منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا انتاجها
فلا بد من النظر من الجزء الصوري الذي هو الترتيب المخصوص والهيئة له وانما قال من ملاحظة الترتيب
والهيئة لانهما يحصلان بملاحظة المعلومات بعضها عقيب بعض اي لا بد من ملاحظة مفضية
الى الترتيب والهيئة وهم لا انه يحتاج بعد حصولهما الى

ملاحظتها

ملاحظتها كما يوهمه العبارة **قوله** وتساوت الاشكال في الجلاء والخفاء وذلك لانه لما كان العلم بالمقدمتين منتجتين وحده كافيا ومشتركا بين الاشكال كلها ولم يحتج معه الى ترتيب وهيئة يختلفان فيها وجب تساويها
في جلاء انتاجها وبحسب اختلاف ذلك في الاشكال تتفاوت جلائها وخفائها واعترض على
ذلك بان التساوي انما يجب ان لو كان الاشكال متشاركة في خصوصية المقدمتين والنتيجة واما
اذا اختلفت فيها المقدمتان او النتيجة فلا يجوز ان يكون لمقدمتين مخصوصتين نسبة جلية الى
نتيجة مخصوصة ولا يكون لمقدمتين اخريين نسبة الى تلك النتيجة المخصوصة ولا الى نتيجة اخرى لان
حال اللزوم قد يختلف بحسب تعدد الملزوم او اللازم ولا يتشارك بين المقدمتين العقليتين الا
بين الاول والرابع وهناك تختلف النتيجة قطعا لان نتيجة احدهما عكس نتيجة الاخرى **قوله** وشرط
النظر عدم الغاية اي عدم العلم بالمطلوب ورد عليه ان من حصل العلم بمطلوب من دليل ربما نظر في دليل
آخر على ذلك المطلوب فيحصل له العلم بذلك المطلوب بعينه بوجوب العادة ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان
العلم الحاصل باحد الدليلين بخلاف العلم الحاصل بالآخر اما شخصا او صنفا وهو مردود بان ذلك
اجتماع للمثلين وتعدد للدليل ولا يجدي نفعا لتعدد العلل ووجوب العادية مشروط بعدم
سبق العلم بالمطلوب وما قيل المقصود من النظر في الدليل الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني
هذا اذا كان العلم بالمطلوب من الدليل الاول يقينا واما اذا كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا
شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما
اذا عرف الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفة ذاتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها
فانه يجوز ان ينظر في معرفة كنهها **قوله** لان الجهل المركب بالمطلوب صارف عن النظر ومع وجود الصارف
لا يتصور وجود فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان ذلك الجاهل يعتقد ويتوجه الى طلب
ما دونه للوجدانية الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به نعم ربما يتصرف في مقدماته الحاصلة عنده او
في مبادئ البينة ويرتبها على غير خصوصية ما يؤدي اليه فاذن لم يعرف بخلاف اعتقاده فيزول
عنه جهله المركب واما صنفان المتهيأ في مرتبة دفعة والانتقال منها الى المطالب فدل على ليس
لا نظر **قوله** فان كثيرا من الناس يعرفون الاشياء بالنظر من غير سبق الشك فيها اي بالنظر ذلك
فيما اذا ترتيب المقدمات لا لشعور بالعيس فقد وجد نظر بلا شك في المطلوب والصواب ان يقال
يجب ان لا يكون النظر مقارنا بالجزم والجهل المركب مقارن له فلا يجتمعان فالجهل المركب مناف
للنظر واما الجهل البسيط فهو شرط له باعتبار وكما هو مناف له باعتبار لولا ان المجهول المطلق
لا يتصور طلبه والنظر فيه **قوله** لان نعمه على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان
علومنا الخاص وما خلق اصلها وفرعه دفعة وجلية روحانية

وحسدا انه مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت
الى منعمه ولم يعترف له بالانعام ولم يدع لكونه منعما في حقه ولم يتوجه الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة
واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكره تعالى واجبا عقلا واما
حديث الخوف فهو ان العاقل يرى نفسه مستغرقة في نعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد
منه الشكر وانه لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على هذا الخوف
الذي هو مضرة بالخوف فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فههنا واجبان عقليان اعني
شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان
واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر ويدفع الخوف
وبه الواجب الشكر فيكون ايضا معرفته تعالى واجبة عقلا فان ما لا يتم الواجب العقلي المطلق الا به
كان واجبا كوجوبه ولا يتم معرفته الا بالنظر لانها ليست ضرورية قطعا بل هي كسبية يتوقف على
النظر فيكون النظر واجبا عقليا لما ذكرنا وهو المطلوب قوله لانه لو كان بالشرع لتوقف على العلم بقول
الرسول اذ به يثبت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر
منه الله تعالى تصديقا له ووجوب النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لانا لا نريد به في مطلق
النظر والا لانه يتطرق معرفة تعالى من حيث انه مرسل للرسل فاذا قال الرسول للمكلف انظر
في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان
ما لا اعرف اعرف وجوبه لا اسعى على الاقدام عليه مع الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر
الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا اعلم الا بالنظر في معجزتك فانا لا انظر فيها وكان هذا
الكلام منه حقا لا بعد منه مكابرة فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام
المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا
وجوب النظر بالشرع وفرضنا عن حاله ادى الى بطلانه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان
منتفيا قوله لا نم ان شكر الله تعالى ودفع الخوف واجب عقلا اذ قد تقدم وجوبها على قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين ثم الكلام في جميعه تلك القاعدة وسيجي البحث عنها ان شاء الله تعالى
والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية في ذلك فان النعم لا يوجب الشكر الا اذا عرف من
النعم وانه قصد بالانعام الاحسان ثم المعرفة التفصيلية لا تحصل الا بالنظر بذلك الفطرة الانسانية بعضهم
الا ترى ان كل عاقل اذا عن له ما جهله انتهى الى النظر فيه ولو كان هناك طريق الاتباع اليه
في الجملة وما ذكر من الالهام وقول المعصوم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر لتمييز صحيحها عن فاسدها
قوله واما يلزم ذلك ان لو استحال التكليف الخ معنى

اذ الموقت واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك وفرضنا تركه في زمان تركه وعدمه لا يجوز ان
لا يبقى ذلك الواجب والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه
فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه وليس ذلك الا تكليفا بالمحال وهو عندنا جائز
وجوابه ان التكليف بالمحال قبيح عقلا اذ لا فائدة فيه اصلا لا في المأمورية ولا في الامر وبالجملة بناء كلامهم
على قاعدتهم وللاشاعرة ان يقولوا لا نم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه مح وانما المح ايقاعه
بشرط عدمه في زمان عدمه والفرق بينهما مما لا يخفى على ذي فطانة وقول الشارح انه يجوز ان يسقط المكلف
من غير ان يعرف وجوب النظر ليس بشيء اذ لم يقل احد بان وجوب النظر موقوف على وجوبه
وقد توجه الالزام بل قالوا للمكلف ان يمتنع عن النظر ما لم يعلم وجوبه كما قررناه والصواب ان يقال له
الامتناع ما لم يجب لا ما لم يعلم وجوبه كما زعمتم لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر
وسواء علم وجوبه او لم يعلم فلا يتمكن من الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فيتعين عليك الاتيان ان يقول
به لا يسوغ لك اهماله لا يقال مح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز
تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب ولم يقل له انك مكلف بكذا وهذا قد فهم وقد خوطب بالتكليف
فليس من تكليف الغافل في شيء الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه
وايضا يلزم تعين هذا الدليل يريد ان هذا الدليل كما يبطل مذهبنا يبطل مذهبكم ايضا فهو جوابكم فهو
ايضا والمعتزلة يتقصون عن هذا الاشكال بان النظر قد يكون فطرية القياس يجب ان لا يتخلف
عن ملاحظتها اذا نبه عليها ومن جملتها وجوب النظر عقلا فاذا نبه المكلف عليه انظر له بلا تخلف
قياس دال عليه فلا يكون له الامتناع بخلاف ما اذا كان وجوبه شرعيا اذ يتوقف حينئذ على
الشرع المتوقف على الصدق المتوقف على دلالة المعجزة كما مر والجواب عن هذا النقض ان وجوب النظر
عقلا ليس من القضايا الفطرية القياس لتوقفه على معرفة الله تعالى واجبة عقلا بناء على ان شكر المنعم
ودفع الخوف واجبان عقليان وعلى ان المعرفة لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا
كوجوبه وكل واحد من هذه المقدمات على تقدير صحتها يحتاج الى نظر دقيق فاي نظر يكون ما يتوقف
عليها فطري القياس قوله نفي التعذيب اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسل
فدل على انه لا وجوب قبلها والا لكان تاركا ما فعلها ولزم التعذيب لو وجب الاخلال بالواجب
العقلي مطلقا مع امتناع العفو عندهم وقد اجابوا عن ذلك تارة بان المراد التعذيب الدنيوي واخرى
بان المراد من الرسول العقل لاشتراكهما في الهداية قوله وانه مشقة بلا حظ فيسل نفس الشكر مع
كونه مشتملا على مشقة فان فيه فائدة جليلة لانه ما تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه والاشتغال به فهو واجب
لذاته لا يستتبع فائدة اولى وعدم اشتغال العقل

اجالا

بامر الآخرة ممنوع لان الثواب والاعواض واحبة عندهم عقلا كما سياتي فلا يتصور ذلك الا بالاستدلال في امر الاخرة

قوله لانه كالاستهزاء لخطايب الدنيا قالوا وما مثله الا كمثل فقير حضر باب سلطان يملك المشارق والمغارب كفارة و

ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخاير فتصدق عليه بلقمة خبز فطفق يذكرها على رؤوس الاشهاد ويبدأ ويعيد

على تحرك انمله شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا

وما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة وقد يعترض بان اللقمة مستحق في نفسها بخلاف نعم الله تعالى كما ان تحرك

تحرك الانملة مما لا يعتد به اصلا بخلاف شكر العبد فانه قد يبذل فيه وسعه قوله اراد ان يشير الى ما يتعلق

به النظر اعني التصديقيات انما يوصل مباحث الموصل الى التصديقيات دون الموصل الى التصور لان النظر في العلوم

والمقصود بالذات فيها هو التصديقات وانما يطلب فيها التصورات التي يتوصل بها الى التصديقات وايضا الاكتفاء

في التصديقات ظاهر دون التصورات ومن ثمه ذهب بعضهم الى ان لا شيء من التصورات بمكتسب والمراد بالعلم

قوله وملزوم العلم دليل هو اليقين وبالظن ما عداه من التصديقات فان اطلاق الظن بهذا المعنى شايع

ايضا فيندرج الشك في الدليل والامارة الدليل الواحد اعني مقدماته اما ان يكون باسرها سبابطاء

عقلية او مركبة من النقلية ويستحيل باسرها كونها نقلية لان صدق القايل لا بد منه وانما يعلم بالعقل دون النقل

لاستلزامه الدور او التسلسل ومن جوز كونها نقلية صرفة اراد كون المقدمات الغير كلها مثالها الا ان

الاول هو اولى لان الوصل بالحقيقة هو ما يتركب من المقدمات القريبة والبعيدة دون القريبة وحدها كما في

قياس الحلاصة المشتملة على القريبة والبعيدة معا قوله ومنها الامور ظنية وذلك لان معاني مفردات

الالفاظ وصيغها التصريفية ومعانيها الاعرابية منقولة من آحاد فيكون مظنونة وانتفاء الاشتراك

واخواته لا سبيل اليه الا بعدم الوجدان وانه لا يفيد عدم الوجود يقينا بل ظنا قوله لان كثيرا من

الدلايل اللفظية يعلم اندفاع هذه المفاسد عنها فان كثيرا من مفردات اللغة ونحوها واعرابها منقول

تواترا فلا احتمال في شيء منها واما المفاسد الاخر فيعلم انتفاءها اما بالبديهة او بالقراين الحالية المفيدة لليقين

ولو صح ما ذكرتم لم يحرم مراد متكلم من كلامه اصلا وهو ظاهر البطلان مما يندفع ما قيل من انه بان طريق يحصل

ذلك العلم وكان من ادعى العلم ههنا قد اشتبه عليه اليقين بالظن الراجح له فانه يحصل هذا الظن

بانتفائها في بعض الدلايل بالقراين الى لسيه وانما اليقين الذي لا يحوم حوله ريبة فلا سبيل اليه اصلا

قوله يعني القدح في العقل الذي هو اصل السمع والقدح في الاصل يستلزم قدح الفرع اورد عليه انه ليس كل

عقل اصلا للسمع بل يجوز ان يكون اصله غير المعارض فادا رجح على معارضه لم يكن ذلك مرجحا له على

اصله فلا يلزم ابطاله لا يقال اذا كان الحكم في الاصل والمعارض صريح العقل فادا رجح السمع على

الثاني فقد بطل حكم من احكام صريح العقل فلا يبقى اعتماد على ساير احكامه فيبطل الاصل لانا نقول

لا يلزم من بطلان خاص بطلان عام بطلا جميع افراده

لجواز

لجواز ان يكون الفساد في شيء من خصوصيه ذلك الخاص كذا قيل والصواب ان اعتبار الدلايل العقلية

ليس باعتبار خصوصياتها بل باعتبار كونها مقطوعا بها عند صريح العقل فاذا لم يعتبر مقطوعه في موضع

لم يعتبر في ساير المواضع ايضا اذ لا تفاوت في المقدمات القطعية اليقينية من حيث القطع واليقين

وان كانت متفاوتة في الجلاء والخفاء بالنسبة الى الاذهان لخفاء تصوراتها وقلة ورود ما يتعلق بها

فاذا ابطل بالسمع معارضه العقل المقطوع به يقينا فقد ابطل به ايضا اصله الذي يساوي معارضه

في كونه يقينيا بلا شبهة قوله الدليل ملمه اقسام جعل التقسيم المذكور في المتن راجعا الى الدليل

بمعنى العام المتناول للامارة ايضا ولو جعل راجعا الى ملزوم العلم والظن اي ملزوم احدهما

لم يفسر بالدليل لكان اظهر معنى ولا بد ان يكون بين الدليل اي الموصل الى التصديق وبين ما يلزمه

يقينا كان او ظنيا من مناسبة مخصوصة هي مبدأ اللزوم وذلك اما باشتمال الدليل على ما يلزمه واما

باشتمال ما يلزمه على الدليل او باشتمال ثالث عليهما فالاول هو القياس اذ استدل فيه بحال الكلي على حال

الجزئي والثاني الاستقراء اذ يستدل فيه بحال الجزئي على الحال الكلي والثالث التمثيل اذ يستدل فيه

بحال احد الجزئين المندرجين تحت ثالث على حال الآخر واعترض على ذلك اولا بانه قد يستدل باحد المتساويين وبين

على الآخر فالاول ان يقال ملاحظة ما ان يستدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو بالقياس

واجيب عنه بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال واحد من مساواته التي

من افراد الانسان واخرى بان طبيعة المحمول بما هو محمول اعم مما حمل عليه وقد يجاب ايضا بان كل واحد

من المتساويين جزئي اضافي للآخر وثانيا بان القياس الاستثنائي المتصلة والمنفصلة والاقترانية

الشرطية خارجة عن القياس الذي ذكر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما

بالاشتمال كما في الاقسام المذكورة واما بالاستلزام صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما

في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فتامل

قوله وذلك لان الوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى اراد بالمحمول والموضوع ههنا

المحكوم به والمحكوم عليه ليتناول الكلام الاقترانيات الحملية والشرطية قوله لان تسمية شرطية

هذا بحسب الاغلب وقد يقال لما كانت القضية الشرطية اكثر اجزاء من الحملية بسبب الشرطيتين

اليها قوله والعكس باعتبار مادته الاربعة جعل التقسيم باعتبار المادة الى خمسة او اربعة راجعا الى

العكس مطلق لا الى القسم الاول منه كما يتبادر من عبارة الكتاب وذلك لجريانه في القسمين معا فكان

الاولى للمصنف ان يخرج عنها قوله وما به اي غير التصديق اعني التخييل فانه تاثير في النفس على التعلق

بنوع معانيه في افادة القبض والبسط والاقدام والاحجام قوله وهو يعني مادة وصورة وصف

مادة البرهان بكونها يقينية تامة لان مقدماته يجب

وبين

سبابطاء

كفارة و

كونها باسرها قضايا قطعية يقينية سواء كانت كسبية او ضرورية واما وصف صورته باليقينية فمعناه
ان يكون صورته يقينية الانتاج قطعية الاستلزام فان الصورة نفسها لا توصف بالقطع واليقين
لانهما من اوصاف الاحكام والصورة الهيئة ليست حكما وقس على ما ذكرنا وصف ساير الصور
بكونها مسلمة وظنية ومخيلة فان هذه اوصاف الاحكام دون الصور في انفسها قوله وغايته ان
يصح بعضها فالمستعمل للقياس البرهاني طالب لليقين في نفسه واما للمسترشدين المستعدين لذلك قوله
وهو مسلم مادة وصورة فمادة الجدل اما مسلم فيما بين الجمهور وهو المشهورات العامة واما مسلمة
فيما بين طائفة مخصوصة كالفقهاء مثلا وهي المشهورات الخاصة واما مسلمة فيما بين اثنين دليلين في
المسماة بالمسلمات وصورته يجب ان يكون مسلمة الاستلزام والانتاج سواء كانت منتجة في نفس الامر
اولا ولذلك يستعمل في الجدل قياس تسلمه الخصم اذا سلم انتاجه ويستعمل فيه ايضا الاستقراء والتمثيل
اذا سلم كونه مفيدا للجزم وغاية الجدل الزام الخصم او دفع الزامه حفظا لقواعد الدين عن تزلزلها
بشبه المفسدين او عدم العقائد الباطلة للمبطلين كيلا يروجها بوساوس الشياطين قوله والمقبولات التي
ليست بمشهورة اي المقبولات ممن يعتقد فيه وقيدها بعدم الشهرة لان المشهورة منها مادة
للجدل لا للخطابة والمشهورات في بادي الراي هي التي يحكم منها انها مشهورة فاذا تؤمل فيها تحقق
انها ليست كذلك مثاله قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما فان المشهور الحقيقي هو قولهم لا تظلم العالم
وان كان اخاك وقد تقول بعض الاخ الظالم بمنعه من الظلم والخطابة هي المادة فان المقبولات التي ليست
بمشهورة والمشهورات في بادي الراي ما يظن بها ايضا وظنية الصورة اي الانتاج تستعمل فيها
كثيرا الاستقراءات الناقصة والتمثيلات ويستعمل فيها ايضا الاقيسة القطعية الاستلزام وغاية
الخطابة اقناع المسترشدين القاصرين عن ادراك البرهان وارشادهم الى ما يصلحهم في معاشهم
ومعادهم وهذه الثلث اعني البرهان والجدل والخطابة هي معتبرة من اقسام الصناعات الخمس المشار
اليها بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن واما المغالطة
فيجل عنها منصب النبوة والعناية الشعرية فلا يسعى بشيء وان كانت معتبرة للترغيبات والتنفيرات
المطلوبة من الجمهور لان مدار الشعر والتخييل المذكورين على الكذب ولذلك قيل احسن الشعر اكذبه
والمعتبر في مقدمات الشعر كونها مخيلة سواء كانت مصدقا بها اما صادقة او كاذبة وان
كانت غير مصدق بها فيكون ح قضايا بالقوة ويكفي في صورة الشعر التخييل ايضا سواء كانت قطعية
الاستلزام اولا واعلم ان الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق ولذلك ترى الاشعار يتسخى بها
البخلاء ويتشجع بها الجبناء خصوصا اذا كانت موزونة بعبارات ركيكة ومقرونة بنغمات رقيقة
وان القياس الشعري يفيد قبضا كما اذا قيل تحويك

تحويك قردٌ وبسطًا كما اذا قيل تحويك بدر وحثًّا كما اذا قيل الخمر ياقوتة سيالة وزجرا كما اذا قيل العسل
مرة مقيئة ومن ثمه كلها صوريات حرفت كسبا ما لهما التعلم بها ووجه الضبط في انحصار الصناعات في الخمس ان القياس
الموصل الى التصديق اما ان يوقع ظنا او جزما فالاول هو الخطابة والثاني ان وقع جزما يقينيا فهو البرهان والا
فان اعتبر عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة واما الشعر فليس موصلا الى التصديق بل
الى التخييل الجاري مجراه في افادة ما ذكر فالحق به قوله واما باعتبار مادته البعيدة الى المقدمات جعل المقدمات
باعتبار التصديق والتخييل اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة
والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وحده فقال انا جعل
المسلمات الشاملة لهما قسما واحدا لم يجعل في المادة الاربعة ايضا قسما واحدا مفيد الجزم
في النتيجة لان افاد الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول كذلك في المقدمات المسلمة تقسيم الى هما
فالفرق تحكم قوله الاستقراء هو حكم كلي لما ثبت في جزئياته لان مدرك الاستقراء من حصر الكلي في جزئيات
ثم اثبت حكما واحدا على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلي فان كان ذلك الحصر قطعيا بان
يتحقق ان ليس له جزئي اخر كان ذلك الاستقراء تاما وقياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم
لتلك الجزئيات قطعيا ايضا افاد الجزم بالقضية الكلية وان كان ظنيا افاد الظن بها وان كان
الحصر ادعائيا بان يكون هناك جزئي اخر لم يذكر ولم يستقرأ حاله لكنه ادعى بحسب الظاهر ان حكمه كما ذكر
فقط افاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد يلحق بالاعم الاغلب في غالب الظن ولم يفد يقينا لجواز
المخالفة كما في التمساح قوله والتعقل عبارة عن ادراك الشيء من حيث هو هو من غير ان يقارن
المادة اي ادراك الطبيعة المجردة عن الغواشي الغريبة والاعراض المادية المدرك اما حسي مادي
او غير حسي مادي والاول اما ان يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة او غير محسوس بها فالحسي
المادي المحسوس اما ان يكون ادراكه موقوفا على حضور المادة فادراكه الاحساس اولا فادراكه
التخييل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير الحسي المادي فاما ان لا يكون شيئا منهما كليا او يكون
شيئا غير مادي واياما كان فادراكه التعقل والمراد بالغواشي الغريبة العوارض الغريبة التي
تلحق الشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك فان
الصورة المشتملة على هذه العوارض المخصوصة لا يكون كلية ولا مرتسمة في القوة العاقلة لانها
منقسمة وذات وضع فيلزم انقسام ما يحل فيه فالمادة المتشخصة والامور المتشخصة الحالة فيها وعوارضها
المذكورة يكون والحكمة فيها لا يكون ادراكها تعقلا والامور المجردة عن المادة المتشخصة وعوارضها
المذكورة يكون معقولا فادراك المادة الكلية وعوارضها الكلية والمجرد عنها بالكلية والمتعلق بها
بالتاثير والتدبير يكون تعقلا فانه ادراك الطبيعة المجردة

عن العواشي الغريبة اعني الاعراض المادية الذكون **قوله** مقارنة للصور والاعراض احترازا عن المقارنة من حيث التدبير والتصرف فان صحة المقارنة لايثبات التجرد كان النفس الناطقة ما عرفت ان المادة من المادي متنعه اي في الوجود الخارجي الى اجزاء متشابهة الوضع والسوال بان النقطة مادية مع انها لاتنقسم الى اجزاء لذلك مدفوع بما سندكره من انا قد بينا ان القوة العاقلة لايجوز ان يكون عرضا وقد تقدم في مباحث تجرد النفس الناطقة الثالثة في حلول الصورة العقلية في العاقلة وفي ان ذلك الحلول من حيث ذات المحل لا من حيث كونه طبيعة اولية واما الانقسام الى الاجزاء المتشابهة وكونه مستلزما لاتصاف المنقسم بالزيادة والنقصان اللذين هما من صفات المادة فيلزم ان لايكون ذلك المنقسم مجردا عنها كما قررناه هناك لعدم عرفت هناك ايضا انه غير تام وما ذكره مهنا من ان الانقسام الى الاجزاء المتشابهة يقتضي كون المنقسم ذا وضع وذا مقدار في نفسه فهو موضع تامل وعلى تقدير صحة كانت المقدمة القائلة بكون تلك الاجزاء متشابهة في الحقيقة للمجرد سندركه كان في البيان مهما وان اكتفى بان المحل لما كان منقسما الى اجزاء متشابهة الوضع كان الحال ايضا كذلك فيكون ايضا ذا وضع ورد عليه ما مر من ان عروض الوضع للحال بتبعية المحل لاينافي تجرده عنهما في نفسه **قوله** وتركب الشيء من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل مع استحالته اما للتطبيق واما لانه يلزم ذات وضع قد تقدم ذلك في مباحث تجرد النفس الناطقة مع مايرد عليه وقد اشرنا اليه آنفا **قوله** فلان كل مجرد يكون بريا عن الشوايب المادية اراد بالشوايب المادية والعلايق الغريبة العوارض الجسمانية اللاحقة بالشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي المقتضية للانقسام الى الاجزاء المتشابهة في الوضع فانها المانعة عن التعقل كما عرفت فاذا كان الشيء مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان يعقل من غير عمل به يجعله صالحا لذلك فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة فان جميع العقول والنفوس وان كانت مجردة بريئة عن المادة صالحة في نفسها لكونها معقولة لكن لانعقلها الان لاشتغالنا بالعلايق البدنية المانعة عن ادراكها وقد يقال انحصار المانع عن التعقل في تلك العوارض ممنوع لم لايجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعا ايضا كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره مجازا انضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا **قوله** فتعقله يمتنع ان يتكلم عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة يعني انا لاندعي مهنا ان كل معقول فانه يصح ان يكون معقولا مع جميع ما عداه لينوجه عليه انه غير مبرهن بل يكفينا لاثبات كون كل مجرد عاقلا في الجملة ان كل ما يصح تعقله فانه لاينفك عن صحة تعقل الامور العامة وقد قام البرهان عليه كما ذكره وقد نقشه فيه بجري الكلام ثم ثم اثبات ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء محتاج الى برهان اخر قوله لنا الصورة طاهرة وذلك لان النفس اذا كان

احاطة النفس بما لايتناهى دفعة **قوله** ولو ان يقال الصورة العقلية ليست ...

معقولا

معقولا مع غيره كما نا معا حالين في القوة العاقلة فيكون مقارنة له مقارنة احد الحالين للآخر لان صحة المقارنة المطلقة بمقارنة بينهما كما ستاتي تنحصر في اقسام ثلثة ولما صح بينهما قسم واحد منها اعني مقارنة المجرد للمعقول الاخر ومقارنة احد الحالين لصاحبه وجب ان يصح بينهما المقارنة المطلقة المشتركة بين اقسامها صحة المقارنة المطلقة لاتتوقف على صحة المقارنة الخاصة ولا على صحتها كما ذكره من لزوم الدور ونحوه عليه ان عدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع **قوله** فاذن صحة المقارنة المطلقة غير موقوفة على المقارنة في الفعل فاذا وجدت في الخارج لا دفعة كيف لان اللازم من المقارنة مع العقل صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص يجاز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص لا في ضمن غيره لان صحة المقارنة موقوفة على صحة المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لايقبل الا صحة المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية فاذا وجد المجرد في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني في خصوصية المجرد وان كانت متحدة في الذهن والخارج الا ان وجودها مختلفان فيجوز ان يكون الوجود الذهني شرطا للمقارنة او الوجود الخارجي مانعا لها وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته واذا جاز ان يحصل نوعان من المقارنة اعني حلول المجرد في غيره وحلولهما في ثالث مع صحة المقارنة الثالثة اعني حلول الغير في المجرد كما اعترف به جاز ايضا ان يصح المقارنة العقلية وحدها مع امتناع الاخريين بلا استحالة هذا وقد قيل ان ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية وحدها بدل بعينه على امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان صحة المقدمة واجيب عنه بان توقف صحة مطلق المقارنة على صحة المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المتقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهة التوقف فلا دور وهو مردود بانه هناك ايضا يتوقف صحة مطلق المقارنة في العقل ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المتقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور **قوله** اذ لانعني بالتعقل لذلك الغير الا مقارنة ذلك الغير في الوجود للمجرد القائم بالذات يعني مقارنة ذلك الغير للمجرد مقارنة الحال للمحل وانما اعتبر في المجرد كونه موجودا في الخارج قائما بذاته لان الصورة المجردة القائمة بالاذهان والاعراض القائمة بالاعيان لايصلح ان يكون عاقلة بما نبهت عليه من ان العاقل لابد ان يكون قائما بذاته **قوله** لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقله له تعقل ذلك الغير هذا الاستلزام قريب من الاحكام البديهية ومع ذلك وقد اعترض عليه بجواز ان يكون من خاصية ذلك المجرد ان

ان تعقل المعقولات وممتنع عليه ان تعقل انها تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا
قوله وصحة اللزوم تستلزم صحة اللازم وبه شبهة قد تقدمت قوله وصحة الامكان تستدعي الامكان لان امكان
الشيء لازم لذاته من حيث هو فلا يجوز ان يحصل له بعد ما لم يكن فاذا صح امكان شيء كان امكانه حاصلا
اذ لو لم يكن حاصلا لم يكن صحيحا قوله فيصح ان يكون تعقله هو حصول نفسه لها يشكل عليه ان هذا القدر
من الدليل كاف في اثبات المطلوب الذي ذكره اعني كون كل مجرد عاقلا لذاته وليس يبقى اذ لا بد ان بين اولا
ان كل مجرد يمكن ان يعقل ذاته ثم يقول ان تعقله لذاته اما لحصول ذاته او لحصول مثاله
ويبطل الثاني ليتعين الاول فيلزم كونه متعقلا لذاته دائما قوله لكن يتوقع اكثر الشبهات اشارة بذلك
الى ان كثيرا منها وارد على ما قرر ايضا كما عرفته قوله والالبتة وقت الاجسام اي في الاثار لكونها
مشتركة في المؤثر الذي هو الجسم مطلقا لكنها مختلفة الاثار ففيها امور مختلفة هي المبادي لتلك المختلفة فتلك
الامور المؤثرة تسمى قوى سواء كانت جواهر كالصورة النوعية العنصرية او اعراضا كالحرارة والبرودة
ثم ان القوة بحسب الاصطلاح تتناول القوى الفعلية والانفعالية اعني التي هي مبادي الفعل او
الانفعال كما مر فلذلك حدوا في نوعيها التغير الشامل للفعل والانفعال وانما اعتبروا حيثية الاخرية تنبيها
على ان الاخر والمتغير لا يجب ان يكون متغايرا بالذات بل قد يكون متغايرا بالاعتبار كما
في معالجة الطبيب نفسه الناطقة في الامراض النفسانية فان التغير التغاير ههنا اعتباري لان
الطبيب من حيث هو متيقن للقواعد الطبية مبدأ للتغير في ذاته من حيث هو مريض قوله
لكن من حيث انه معالج اشارة الى صحة الاقتصار على ما ذكرنا الى كونه معالجا بالفعل لانه مانع
عن التاثير فلا يكون من العلة المؤثرة ولا شرطا للتاثير وانما اعتبرنا الامراض النفسانية
ليكون المعالج متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار واما في الامراض البدنية فالمعالج هو النفس
والمعالج هو البدن وهما متغايران بالذات فان قلت هل يطلق بالقوة المؤثرة على
القوة الانفعالية قلت قد صرح بذلك بعضهم وادعى انهم ارادوا ما التاثير منها التغير
مطلقا سواء كان تاثيرا او تاثرا واعلم ان لفظ القوة وضعت اولا للمعنى الذي يتمكن
به الحيوان من مزاولة الافعال الشاقة من باب الحركات ثم ان لهذا المعنى المسمى بالقوة مبدأ ولازما
اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك واما اللازم فهو
ان لا ينفعل الشيء بسهولة ولا يضعف فان من اول الحركات اذا انفعل عنها صعب ذلك
عن اتمامها فاللزوم كان اللاانفعال دليلا على الشدة فنقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ اعني
القدرة والى ذلك اللازم اعني اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا كالجنس وهو الصفة المؤثرة ولازما
وهو الامكان لان القادر ما صح ان يفعل وان لا يفعل لان

صدر

صدر الفعل منه بالامكان فكان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة من القدرة الى جنسها
اعني الوصف المؤثر في غيره والى لازمها اعني الامكان وحيث تعالوا للابيض انه اسود بالقوة
وسموا الحصول فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا لما كان القوة بالمعنى الاول كان متعلقة بالفعل
فلما سمي الامكان قوة سموا ما يتعلق به الامكان اعني الحصول والوجود فعلا ثم ان المهندسين لما
وجدوا بعض الخطوط صالحا لان يكون ضلعا لمربع مخصوص وبعضها غير صالح له سموا ذلك المربع
قوة للخط الذي يصلح لان يكون ضلعا له فالقوة بالمعنى الاول يقابلها الضعف وبالثاني العجز وبالثالث
سهولة الانفعال وبالرابع عدم التاثير وبالخامس المرون وبالسادس عدم كون الخط كذلك
والقوة بمعنى الامكان المقارن للعدم يقابل الفعل يقابل العدم والملكة وهي بمعنى عسر الانفعال احد
نوعي الكيفية الاستعدادية والقوة بالمعنى الاشتداد والقدرة من انواع القوة بمعنى الصفة المؤثرة
قال المحاكم في القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بانها مبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر وهذا
الكلام منه يؤيد اطلاق التاثير على المعنى المتناول للتاثير والقبول كما تقدم وانما نقلنا هذه
المباحث المتعلقة بلفظ القوة منها للتعلم على معانيها المختلفة لئلا يزل قدمه في موارد استعمالاتها
قوله والصفة المؤثرة اما ان يكون مصدره الشيء لا هو كالجنس للقدرة الى اقسامه الاربعة الدائرة
بين النفي والاثبات فلا مح عنها لكن انحصار القوة الفاعلة في ان يكون مبدأ بفعل واحد في
النفس الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الحال في ساير الاقسام ولعلهم بنوا على وجدوه ولم يجعلوا
ذلك حصرا عقليا كما في انحصار العناصر على ما مر قوله الثاني ان يكون مصدرا لفعل واحد
بدون الشعور هو الطبيعة مبدأ اذا كان ذلك المصدر صورة جوهرية فان القوى العرضية
لا يسمى طبيعة الا مجازا قوله فيكون تاثير التابع له من جنس تاثير الكيفيات الاربع وتاثيرها
اما هو مما يجانسها فان اثر الحار مثلا هو الحرارة وتاثير المزاج مما يجانسه وتاثير القدرة مما لا
يجانسها اعني الفعل فهما متغايران وقد يقال يجوز ان يكون المتبوع واحدا باعتبارات
مختلفة توابع متنوعة متغايرة التوابع لا تستلزم تعدد المتبوع قوله فان القادر هو الذي يصح منه
الفعل والترك للقادر تفسير آخر لا ينافي لزوم الفعل له ووجوبه عنه وهو الذي ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل كما يشاء ان الله تعالى والوجوب ما يلزمه الفعل بلا امتناع قوله بالاشتراك
اللفظي وذلك لان القدرة على القيام مثلا مخصصة به وكذا القدرة على القعود مخصصة به فاطلاق
لفظ القدرة عليهما يكون بالاشتراك اللفظي وفيه بحث لان ما بين القدرتين المختصتين اشتراكا
في مفهوم واحد هو المسمى بالقدرة كما ان العلل التامة مع كونها مختصة متشاركة في مفهوم واحد
هو مسمى بالعلة التامة وليس مدار الاشتراك في ذات القدرة

بين المقدورات كما في التفسير الكبير فتامل والاول ان يقال موافقة التفسير الكبير للوقوف ان الجمهور يسمون
القدرة الواجب التبع عندهم سلامة الالات الى افعال متضادة قوله والتكليف بغير المقدور
غير واقع اي اتفاقا لما ذكر من الدليل السمعي وان كان جائز الوقوع عند بعضهم قوله اجيب عن الاول
منع الاجوبة الثلث ذكرها المص في نقد المحصل قوله على معنى انه مامور بان يؤمن حال القدرة لا قبلها
حاصله انه مامور مكلف في الحال اعني في حال الكفر بان يؤمن في ثاني الحال فالحال ظرف للتكليف دون
المكلف به فان قلت يلزم ح ان يكون في حال كونه مكلفا بالايمان غير قادر عليه وذلك تكليف
بما لا يطاق قلت انما لزم التكليف بما لا يطاق ان لو كان مكلفا بايقاع الايمان في
الحال وليس كذلك بل هو كما ذكرنا مكلف في الحال الذي هو حال عدم القدرة بايقاع الايمان
في ثاني الحال الذي هو حال القدرة فلا يكون من التكليف بغير المقدور في شيء لا يقال ان استمر الكفر
في ثاني الحال فلا يكون قدرة له على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة
التكليف بتحصيل الحاصل فينتفي التكليف والقدرة التي هي شرطه لانا نقول ان التكليف لا يتعلق
الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة
للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر ولا بذلك التحصيل و ح
جاز ان يستمر التكليف حال القدرة نعم يتجه ان التكليف للابتلاء ولا يتصور ابتلاء في زمان وجود
الفعل وبما قررناه يندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل
الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا وذلك لانهم لا يقولون بعدم التكليف
قبل القدرة ولا محذور فيه كما حققنا قوله ولحاجة الى القدرة وجدها حال حدوث الفعل محققة
مع ان ما زعم من لوازم القدرة اعني كونها محتاجا اليها في دخول الفعل من العدم الى الوجود ينافي
كون القدرة مع الفعل اذ لا حاجة للفعل الى القدرة حال حدوثه ممنوع بل حاجة الفعل حال حدوثه
الى القدرة متحققة لان ذلك الحدوث انما هو بالقدرة المقارنة له في الوجود وما يتوهم من انه يلزم
ح احداث الحادث واي الموجود فجوابه ان اريد احداث الحادث باحداث آخر فلا واحداث
الحادث بذلك الاحداث كما ذكرنا في تحصيل الحاصل قوله وفي الثالث ان كلامنا في قدرة
العبد وانما ندعي ان قدرة العبد حادثة حال حدوث الفعل مقارنة له لا ان القدرة على الاطلاق
مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم كما زعم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها
تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها قوله فان القدرة عرض نقض هذا الدليل بقدرة
الله تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته تعالى
فلا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ

قال

قوله فانه لو وقع الى هذا اما قولوا عليه في امتناع اجتماع علتين تامتين على معلول واحد شخصي وانما يتم ههنا
اذا كانت كل واحد من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد يجوز اجتماع
قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد يتفرع لها معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع
مؤثرتين ولا كاسبتين قوله ولكن لا يمكن وقوعه بها بدلا ان يحال وقوعه بها معا اعني على سبيل
الاجتماع لا وقوعه بكل واحد منهما بدلا اعني الاول لانا نعلم بالضرورة قدرة شخصين على حركة جسم معين
وحركة معينة متحصلة على سبيل البدل قوله عكس ذلك الدليل وذلك لان مداره على بطلان اللزوم وكون كل
واحدة منها مؤثرة سواء تعدد الفاعل او اتحد كالكاسب واذا امتنع اجتماع القدرتين لفاعلين على واحد
على مقدور واحد امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكان كل واحد
واحد من المقدورين اي المثلين مقدورا على كل واحد من ذينك القادرين فيلزم وقوع المقدور مع
تعلق القدرة عليه من شخص واحد وحاصل الرد ان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق
القدرتين بمقدور واحد لشخص وان لم يجز وقوعه بهما معا كما في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق
قدرتين متماثلتين من مقدور واحد او من مقدورين فاذا جاز وقوع ذلك
المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم
جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحدهما وحدها في زمان
جاز وقوعه بالاخرى وحدها وذلك على سبيل البدل دون الاجتماع قوله لا يتحقق غير الذات بيان لمعاني
النحو يعني الامور زائدة توضيح لحال التجرد يكفي ان يقال ولا يجوز ان يكون ذلك المخصص المسمى بالتجرد
من الامور المتحققة حال القدرة فيتعين ان يكون امرا موجودا غير متحقق في الجسم حال القدرة فيكون
ضدا لها ومانعا قوله يجد من نفسه انه قادر فكونه قادرا حالة دالة على التجرد دلالة الغائبة على العلم
قوله والخلق ملكة الكيفية النفسانية اذا لم تكن راسخة وقد صدرت عن النفس بلا فكر وروية
لم تسم خلقا واذا كانت راسخة فان لم تكن مبدأ لصدور فعل عنها كالملكات العلمية الاعتقادية لم تسم
فلا تسمى خلقا وكذا اذا كانت مبدأ لصدور الافعال عنها بروية وتامل واذا اجتمعت فيها القيود
المذكورة سميت خلقا كما في من يكتب من غير ان يروي في حرف حرف وفي من يضرب الطنبور من
غير ان يتفكر في نغمة نغمة واعلم ان العلوم المتعلقة بكيفية الاعمال فلا يكون مبدأ لصدور
تلك الاعمال عن النفس لا يسمى خلقا وان كانت راسخة فاذا حصل للنفس ملكة اول
تسهل بها على النفس تلك الاعمال بلا روية فقد كانت تلك الملكة خلقا واذا عرفت ما فصلنا
ظهر لك بطلان ما قيل من ان التعريف المذكور يقتضي ان يكون جميع الصناعات العملية او غيرها خلقا وليس
كذلك فان علم الطب والتفسير وغيرهما لا يقال له خلق

بالقوة

قوله لان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان مثلا ان فسرت القدرة بالقوة الفعلية واما ان فسرت
البجعة بما يعم القوة التامة فالفرق انها مستلزمة للفعل دون الخلق قوله واعلم ان ما ذكر يقتضي مغايرة
الخلق للقدرة والفعل وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع مبتدأ للشيء وكونها عين صالحة لذلك
صفتان متنافيتان لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ح ان يتغاير القدرة والخلق
اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل
واحد بالعكس الى فعل واحد وما يتوهم من ان تلك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وتنافي اللازمين
يستلزم امتناع اجتماع ملزوميهما لوجود تنافي اللازمين لا يقتضيانه وذلك معنى التضاد الحقيقي
فجوابه ان تنافي اللازمين انما يستلزم تغاير الملزومين اذ امتناع اجتماعهما في محل واحد وحتى
لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الاتصالية ومن كلمة لسرته قد خفي عنها اقوام فضلوا واضلوا
وكذلك كون الفعل بحيث يكون كليا وكون الخلق على خلاف ذلك يدل على تغايرهما دون تضاد
فعلم انه اطلق التضاد على التغاير في المفهوم والصدق اطلاقا للخاص على العام ويؤيده قول الامام
في الملخص والفرق بين الخلق واصل القدرة وليس الخلق الفعل واعلم ان الخلق في عبارة المتن مرفوع
على انه فاعل يضاد والمفعول محذوف اي انما الخلق القدرة وان الفعل فيها منصوب معطوف
على ذلك المفعول المحذوف وانما نوصوا تغاير الخلق الفعل بما اعلى ان اكثر الاخلاق تخص الاوله
الافعال قوله تخصيصا باضافتها والاقوال كمال وخير وشر وآفة تختلف اي تختلف بعض الامور
الى الكمال والخير والآفة والشر الى المذكورين وهو المراد بما ذكر في المتن من اختلاف الاضافة
قوله واللذة لا تتحقق لحصول مثال اللذيذ فان الانسان قد يتصور ذات جمال ولا يلتذ بمجرد تصور
وحصول مثالها عنده بل لا بد في ذلك من نيلها ايضا فان قلت قد يلتذ الانسان بتخيل جماع
حسناء وتخيل شرب مشروب مرغوب فيه فههنا التذاذ ولا نيل قلت مثال تخيل التذاذ
تخيل النيل وقد يتوهم الانسان ذلك التخيل بسبب المحبة الالتذاذ كما يتنفر عن تخيل الالم للتنفر عنه
قوله والنيل لا يدل عليه الا بالمجاز يعني ان دلالة النيل على الادراك بالالتزام ولكن مهجور
في التعريفات لا يقال قد فسر النيل بالوجدان نوع اصابة الادراك فيكون دالا عليه بالتضمن لدلالة
الاحساس السابقة على الاحساس الى فوقها وهي معتبرة لانا نقول المراد بالوجدان المذكور ههنا هو
الاصابة والوصول لان الادراك الباطني كما في النصاب الوجدانية قوله وعدم الاعم الدال بالحقيقة
وارد في تخصيص الدال بالمجاز اي فهم الادراك الذي هو الاعم لان عدم الاعم في التعريفات اولى واجب
فان قيل قد يتحقق النيل بلا ادراك كما اذا امر بنحوه وكان مشغولا عنه فلا يكون الادراك اعم
قلت ما نال حبيبه في تلك الصورة بل الحبيب ماله لا ناله

ينل

ينل المحبوب يعني اصابته اياه ووصوله اليه وان كان مستدعيا للادراك لكنها لا يستلزم فان قطعا فلا نوم
بينهما اصلا لانا نقول العموم بحسب الوجود في معناه كلما حصل نيل شيء حصل ادراكه وليس كلما حصل
ادراك شيء حصل نيله قوله بل ادراك وصول الملتذ الى اللذيذ ولا بد مع ذلك من نيل ذلك الوصول
واياه يتعرض اذ لا فرق بين نيل الشيء وبين نيل الوصول في التعريف انما يظهر في الادراك النيل قوله
والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير الذي لا يعني بالكمال والخير مهما هو كمال
وخير مطلقا اي بالقياس الى كل شيء فلا يختلف بالاضافة بل يعني بهما ما يختلف بالاضافة الى الغير فالكمال
يطلق تارة على ما هو حاصل للشيء بالفعل سواء كان مناسبا له او لا ويطلق على القيد بالمناسبة
وهو اللائق وهو المراد ههنا قوله واخر الخبر لافادة التخصيص اي لافادة تخصيصا للمعنى المراد
بالكمال فان الكمال قد يكون مؤثرا عند الشخص وقد لا يكون كذلك واما المؤثر عنده فلا بد ان يكون كمالا له
بوجه ما في اعتقاده قوله يخص بالوجه الذي هو كمال وخير منه اي الالتذاذ به يخص بادراكه من ذلك
الوجه دون ادراكه بوجه آخر قوله فههنا ما سماه اللذة فسل اي دليل قائم على ان الحال المدرك وجودها
بالوجدان المسماة باللذة حقيقتها في نفس الامر ما ذكرتموه ولم لا يجوز ان يكون لازما مساويا لحقيقتها
قوله ويقابلها ما سماه الالم فهي على ما ذكر سابقا ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من
حيث هو كذلك فالآفة هي النقصان المقابل للكمال والشر هو ما لا يكون مؤثرا قوله وقال محمد بن
زكريا الطبيب زعم الطبيب الرازي ان اللذة هي العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها و
بعبارة اخرى هي الخروج من الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية فالقول بان اللذة عند خروج
عن الحالة الطبيعية ليس هي بل ذلك هو الالم او سببه واللذة عنده زوال الالم الذي هو وجوده
كما هو المشهور عنه فلذة الاكل هي زوال الم الجوع ولذة الجماع زوال دغدغة المني لاوعيته
وهكذا العكس قال الرازي ان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا تجدد زوال حالة غير طبيعية
حالة طبيعية يشعر بها فقد قال ان ادراك الحالة الطبيعية ذلك الزوال الذي هو اللذة فظنوا ان
ان ادراك الحالة الطبيعية الملائمة هو اللذة عند احد واما بالعرض فكان ما بالذات قال الامام في
الملخص ان اللذة لا يتم لنا الا بالادراك والادراك الحسي ليتم اللمسي انما يحصل بالانفعال عن
الضد فاذا استقرت الكيفية لم تحصل اللذة اللمسية الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي ظن
الطبيب الرازي ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال والخروج عن تلك الحالة الغير الطبيعية فقد
اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو ظن فاسد فان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه
الحسن وبالوقوف على مسألة علمية وبوصول مال اليه من غير ان يخطر بباله منه الاشتياق قبل
وصولها اليها حتى يكون له حالة غير طبيعية وتشوق

بنفدانها

ال تلك الاشيا فيزول بو لحدانها صور الشوق اليها و يوبان له شعورا بكلمات من الامور فيحصل الالم
فاذا حصلت له من المعينات حصل له كلما نهايات ضمنها فيزول ح الم الشوق من وجه فتكون ملذ انها
قوله وقد يسند الالم الى تفرق الاتصال فقط فاذا نه اما يوجع بتوسطها الاتصال والروح اما يوجع لانها تكيفت والج
يوجب التفرق ايضا لان الاوائل تحدث بها من جانب الى اخر فيتفرق في اتصالها الى الجذب وكذا السواد
الشديد يوجع لتشيتته والبياض يشتت بتوسطه يوجع ايضا والحرارة والكوصه يوجبان تفرط التفرق و
العفوصة تفرط التقبيض فيتبعه التفرق والروائح الحادة والاصوات القوية يفرقان بعنف وقد ذهب جالينوس
الى ان السبب الذاتي اللازم هو تفرق الاتصال او سوء المزاج المختلف اما بالذات كالحار والبارد واما
بالعرض كاليابس فانه يشتت تقبيضه قد يفرق الاتصال واما الرطب فلا يؤلم لا بالذات ولا بالعرض واختار
الامام ان السبب الذاتي هو سوء المزاج المختلف فقط وابطل كون تفرق الاتصال سببا له بوجوه منها
ما ذكر في الكتاب واجيب عنه ومنها ان الالم قد يتخلف عن تفرق الاتصال فان من عن بدنه
بسكين حادة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان حتى اذا حصل سوء المزاج تالم فلا يكون التفرق
سببا ذاتيا للالم والالم يتخلف عنه ومنها ان اعتدال الحيوان يوجب تفرق اجزائه ابدا ولا الم
احساس بالالم اصلا وقد يجاب عنها بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه
وبين المسبب لا ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب بفقدانه على ان التفرق الحاصل في
الاول مالا اعتداد وان كان مستكثرا لكنه متصغر بحيث فلا يحس به لتفعله واستمراره **قوله** لان الادراك
المحض الذي هو اللذة او الالم كان للقوى الحسية كمالات هو موثرة عندها بنالها ويدركها من حيث
الحسية فيلتذ بها كذلك للقوة العاقلة كمالات موثرة عندها بنالها ويدركها من حيث الحقيقة فيكون
ملتذة بها والتفصيل فيما ان نقول للذائقة كمال هو تكيفها بكيفية الحلاوة مثلا وللباصرة
كمال هو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو استماعها
للاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة وللشامة كمال هو ادراكها للروائح الطيبة وللامسة
كمال هو ادراكها للكيفيات الملائمة ولمسها للسطوح اللينة الناعم وللقوى الحسية الباطنة
كمال كالتصور غلبة ما وتصور مضرته ما حلت بمغضوب عليه وكما للتكيف بصورة شيء بوجوه
وتصور شيء تذكره ومدركه فهذه القوى اذا نالت كمالها وادركتها من حيث انها موثرة
عندها التذت بها وللقوى العاقلة ايضا كمال هو ان يحصل فيها بقدر استطاعتها حلية
المبدا الحق تعالى بحسب تقدسه ذاته وتنزه صفاته الذاتية والفعلية ويحصل فيها ايضا
نظام الوجود على ما هو عليه تصورا وتصديقا على الوجه اليقيني المبرا عن شوائب الظنون والاوهام
وللنفس الناطقة كمال اخر وهو ان تتخلق بالاخلاق الفاضلة

السنفاوة

انها

السنفاوة من الاعمال الصالحة فاذا حصلت لها هذه الكمالات العلمية والعملية وادركتها من حيث
كمالاتها وموثرة عندها التذت بها لا محالة ثم نقول لا شك ان الكمال اذا كان اقوى وافضل وكان
ادراكه اتم واكمل كان الالتذاذ به اعظم واجل وانت تعلم انه لا نسبة لكمال القوة العاقلة و
ادراكها الى كمالات القوى الحسية وادراكاتها فلا جرم كانت اللذة العقلية اعلى طبقة من اللذة الحسية
ولذلك ترى الذين اوتوا العلم حظا منها يستحقرون طيبات الحيوة الدنيا ويستغنون بلذتها النافعة
مع المقبول ولا يصدنك عن هذا التفات طائفة منهم الى شيء من شهواتها فان ذلك منهم
ليس من حيث انها لذات حسية مرغوب فيها بل من حيث انها ما القياس الهمم وسائل
الى تلك اللذة العظمى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وقس على ذلك ما ذكرنا حال الالمين **قوله**
فقيل انها نوع خاص من العلم بالمعنى الاعم وذهب ابو الهذيل العلاف والنظام والجاحظ و
البلخي من المعتزلة الى ان الارادة متناهية اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او ظنا قالوا والمقتدرة
ان نسبة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك
الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم
الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل والترك واما الارادة فهو ميل يعقب
اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضر وذلك لانا كثيرا ما نعتقد نفعا
في شيء ولا يريده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد **قوله** ولقائل ان يقول هذا
كلام المصنف في نقد المحصل رد اعلى ما ذكر من وجدان الميل المترتب على مثل العلم فان العالم
التام بالنفع لا يوجد فيه ذلك الميل وقالت الاشاعرة الارادة يوجد بلا اعتقاد نفع
ولا ميل يعقبه فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى
النجاة فانه يسلك احدهما قطعا من غير ان يعتقد نفعا ترجحه بل يرجح سلوكه بمجرد الارادة
من غير ان يكون له اعتقاد نفع يخصه فضلا عن ميل يعقبه فالارادة صفة مغايرة لهما تخصص
احد طرفي المقدور بالوقوع قالوا وللقادر ان يرجح احد طرفيه بمجرد الارادة من غير ان يكون
مرجح يخص بذلك الطرف كما في المثال المذكور ونظائره والمعتزلة انكروا ذلك وادعوا الضرورة
في انه لا بد من مرجح مخصوص قالوا وليس يلزم من فرض التساوي في تلك الامثلة ان يكون التساوي
بحسب نفس الامر ولا بحسب الشعور مع رجحان الشعور بذلك الشعور على طبيعة الهارب فبعض
يسلك الطريق الذي على يساره لان اليمين اكثر وقوعا والقوى يدفع الضعيف كما بيناه مدفعين
يدور على عقبه **قوله** فارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الاخر **قوله** ربما يتصور
تحصيل كل من المتقابلين فابت فارادهما وايضا فان

ضعيف المزاج قد يكره الحار والبارد معا وقيل ان المعتدل والجواب عن الاول انه فلم يرح عنه احدى
القابلين لم يحصل له ارادة وح يتعلق الكراهة بالمقابل الآخر عن الثاني ان معاليل الى ر فاليس
بكار والارادة متعلقة به قوله فان ارادة عمر فاعل الفعل لا يقتضي اختصاص فعل الفاعل بوقت
دون وقت فان ارادة زيد مثلا اذا تعلقت عمر ولا تخصص ذلك الفعل بتلك الارادة والحال
في الكراهة على هذا القياس والذلك قالت المعتزلة اراده الله تعالى متعلقة بايمان الكفار وطاعة الفساق
مع عدم وقوعها وكراهة متعلقة بالكفر والفسوق مع وقوعها قوله قد يتعلقان بذاتيهما فان العاشق
مثلا قد يريد ان يحصل له ارادة الطاعة وقد يكره كراهة اياها واما الشهوة اعني توقان النفس
الى المستلذات فلا يتصور تعلقها بنفسها وقول من قال حبذا شيخلك ذا تشتهي لشتهي ان الشهي يحول
على ارادة الشهوتها مجازا وكذا الحال في النفرة وقد يفرق ايضا بان المريض قد يريد شرب دوا
فيشربه والاشتهاه بل يتنفر عنه والصائم قد يشتهي الطعام ولا يريد وقد يجتمعان كثيرا فيهما
عموم من وجه بحسب الوجود ونسق على ذلك حال النفرة والكراهة قوله ان الحيوة بالنسبة الينا
مشروطة باعتدال المزاج اما قال بالنسبة الينا احترازا عن حيوته تعالى فانها غير مشروطة بذلك اذ
لا يتصور هناك اعتدال مزاج قوله فلو اصلح الامر فيه بالنسبة اليه اي بالنسبة الى ذلك الموضوع
بطلان خواصه والاثار المطلوبة عنه قوله وهي عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة هذا عند
الحكماء واما عند المعتزلة فالبنية عبارة عن مجموع جواهر يقوم بها تأليف خاص لا يتصور قيام
الحيوة بما دون منها والاشاعرة لم يشترطوا البنية بل جوزوا قيام الحيوة بجوهر واحد قوله منه
بعض الحس والحركة فان قيل المسكوت حي ولا حس ولا حركة والعضو المفلوج حي ولا حركة
له فلا يكون الحيوة مقتضية لهما قلت ذلك وجود المانع فلا ينافي الاقتضاء قوله اجيب بان
الحيوة قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع ولا يشكل ان المجموع من هذه البنية شيء واحد اما وحدتها
وحدة حقيقية او اعتبارية فان لم يكن الحيوة سارية فيه فلا كلام فيه وان كانت سارية
فلا بد في وحدتها الحقيقية من وحدتها كلها وحدة حقيقية ولا استحالة في عروض الوحدة الحقيقية للامور
المتكثرة بواسطة صورة او هيئة وحدانية كما في السرير والمعجون قوله واجيب عنه بان المراد بالكلي
المعدم هذا ارد الاستدلال من الطابقة بالآية الكريمة لا ابطال مذهبهم لاثبات المذهب الاول حتى
يرد عليه كما توهم ان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول على ان الظاهر انه عدم الحيوة عما اتصف بها
لان هذا القدر يتحقق هناك دون الزائد عليه قوله ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض هذه
الكيفيات النفسانية انها مخصوصة بذي الحيوة الا الصحة والمرض فان حال النبات من الحدث والهرم و
غيرهما اذا كانت سليمة كان النبات صحيحا وان كانت

ما وقه كان مريضا قال الكاتبي ان التوبيعين المذكورين لا ينبتان على صحة النبات ومرضه لان الملكة من الكيفيات
المخصوصة بذوات الانفس والنبات ليس منها وفيه بحث لان النبات له نفس نباتية يصدر
عنها افاعيل متفننة مسماة بالافعال الطبيعية اللهم الا ان يخص الحال والملكة بالنفوس ذوات الشعور
وتقديم الملكة على الحال في التوبيعين مع ما وقع عنها في الوجود لكونها اكمل القسمين واقوى فيما يناسب البهائم
من انتفاء سلامة الافعال او افتيها فان صدور اصل الافعال منسوب الى الموضوع وصدورها
بوصف السلامة او الآفة منسوب الى الملكة والحال فالصادر من الموضوع غير الصادر عنها كما يشعر به
عبارة الحد فلا تنافي فيهما والمرض بالمعنى المذكور يقابل الصحة تقابل الضدين وقد يفسر بعدم الملكة والحال
المذكورتين في تعريف الصحة فان هذا العدم كاف في عدم سلامة الافعال المسمى بالآفة فيتقابلان تقابل
العدم والملكة قوله لان كل احد يدرك بالضرورة هذه الامور يعني انها امور وجدانية
لا شبهة في وجودها وحقايقها معلومة متميزة بعضها عن بعض وبما عداها بالوجدان انما يعوق
ما يتصور من التعريف التي يذكر لها في الحقيقة عنها الا ان يراد بها تعيين الالفاظ الموضوعة بازائها
وقد سبق لك كلام في هذا المعنى قوله والسبب المعد لاصل الفرح قال الحكماء ان يوجد الحوادث
في عالمنا هذا مبدأ عام الفيض وان فيضه انما يتخصص بسبب تخصص قبول المواد فوجب ان
يفرق الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية واتفقوا على ان الفرح والغم والغضب والخوف
كيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب ثم ان تلك الانفعالات والكيفيات
التابعة لها قد تشتد وتضعف لا بسبب الفاعل الفياض بل بسبب استعداد الموضوع المنفعل عنه
قالوا ولاصل الفرح سبب جسماني يسمى سببا معدا وسبب نفساني يسمى سببا فاعليا و
للاستعداد ايضا سبب وكذا الحال في الغم والاسباب المعدة لاصل الغم مقابلات تلك
الاسباب فهي اما قلة الروح كما في الناقه والمنهوكين بالمرض والشيخ واما غلظ الروح كما في
السوداوي واما رقة كما في المرأة واما كدورته كما في السوداوي ايضا قوله ويندرج في هذه
الاسباب اي الاسباب الفاعلة للفرح ولا يخفى ان الاحساس بالمحسوسات الملائمة وتذكر الامور
اللذيذة راجعان الى العلم والباقية راجعة الى القدرة فهما مرجعا الكل كما ان الجهل والعجز مرجعا
النقصان ويندرج فيهما ايضا مقابلات الامور المندرجة في العلم والقدرة والاسباب الموجبة
لشدة الفرح او الغم هي شدة الاسباب الموجبة لاصلها ومثال شيء هو موجب للشدة وهو تكرر
الفرح او الغم لان الجسم الواحد اذا تكيف بكيفية مرارا حصل فيه استعداد تام لقبول تلك الكيفية
الا ترى ان الجسم اذا سخن مرارا كان اسرع تسخنا واشد سخونة ويتبع الفرح امران احدهما نقول
الطبيعة ويتبعه الامور الملائمة المذكورة والثاني تحلل الروح

بلدوه

الروح ويتبعه نسيان الاول الانبساط للطف الجوهر والثاني انجذاب الماء الغاذية اليه لان الروح
اذا تحرك بالانبساط الى خلاف جهة الغذاء وجب ان يمتنع الغذاء اما التلازم صفائح الاجسام
واما الامتناع الخلاء ويسع الفم ايضا امران احدهما ضعف الطبيعة وسعة ملاقاة الشيء وخروج
الروح عن الاعتدال واستعداد الروح للتحلل وقلة تولد بدل ما يتحلل وما يشبهها يتكلف الروح
بسبب الملاحادث عند اشتغال الحرارة الغريزية بتسخين اجسام الروح وانقباضه ويتبعه
نسيان الاستعداد لعدم الانبساط وعدم انجذاب الماء الغاذية اليه **قوله** احدهما
الغضب الثابت اذا كان الغضب ثابتا وكان الانتقام عنه ما يونس فيه لغاية صعوبته ولا يتيقن
به لعلة لم تولد كانت النفس مشتاقة اليه ابدا فاعلة للمغضوب عليه تنصب العين بتوزعها
ذلك جهدا ولا الشيء في لهما الى ما يسمعه لانه كالممتنع والى ما يتفقت نفسه تولده لانه كالحاصل
فلا يورثها جهدا لذلك لا يتصور جهد من السلطان ورعيته **قوله** والفهم والمنطقة وغيرهما
المنطق يطلق على معنيين احدهما المحدود وهو العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه والثاني العدد
الذي له كسر صحيح من الكسور التسعة التي هي النصف الى العشر والاصم يقابله بالمعنيين ومن كميات
المتصل الاولية والتركيب اعني كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد وكونه بحيث يعده غير
الواحد ايضا **قوله** اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين حدا ذكره ارشميدس قال الامام
وفيه شك لان الخط المستدير يمكن ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا ذلك النهاية
المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فيتبين
ان المستقيم والمستدير والمنحني انواع مختلفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما
فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك
استحال انطباق احد من الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او
انقص من المنحني او مساو له فظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام
جار على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انا اذا
وجدنا المستقيم فلم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستدير بل ذات تلك الخط باق بحاله
لكن يزال عنه الاستدارة الى صفة الاستقامة فيهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما
الى الآخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حاليهما كما في الكرة الدحرجة
على سطح مستو على ان يعود الى وضعها الاول فان خط دائرة على سطح تلك الكرة منطبق على خط
مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق فيهما تدريجي وفي المستقيمين مثلا دفعي
على انا لا نسلم كون اعتبار الانطباق اصلا لا بد منه

في التساوي

في التساوي والحكم به وللكلام من الجانبين مجال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة
الدحرجة **قوله** وقد يرسم ايضا هذا الرسم هو الذي ذكره اقليدس وهو خاص والمراد بانطباق اجزائه
المفروضة على جميع الاوضاع ان اجزاءه المفروضة ينطبق على الاول المفروضة في مثله على جميع الاوضاع و
هذا المعنى لا يوجد في غير الخطوط المستقيمة كما لا يخفى وقد يرسم المستقيم بانه الذي اذا اثبت نهايتاه
وفتل لا يتغير وضعه ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع طرفه في امتداد شعاع البصر ستر وسطه
وهذا اقرب الى فهم العامة فان البنائين اذا ارادوا ان يعرفوا استقامة الفلج او فيه امتداد
الشعاع **قوله** ولا شك في وجود الخط المستقيم قد يقال لا بد من دليل لجواز ان يكون كلها منحنية
قليلة الانحناء فلا يدرك وايضا قوله وكأنه موجود قال الدابر ايضا موجود ان اراد به القياس
المنتظم فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجودها على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان
القوس المنطبقة على سطح مستو اذا اثبت احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدائرة واعلم
انهم قالوا اذا تحرك نقطة في سمت واحد حدث خط مستقيم واذا اثبت احد طرفيه وحرك
الآخر الى ان يعود الى وضعه الاول حدث دائرة كما ذكر واذا انعطف الدائرة بنصفين واقيم
الخط المنصف على حاله وحرك النصف الى ان يعود الى وضعه الاول حدث كرة ومن كلها
تحصلات تستعمل لتصور هذه الامور والا فالنقطة مباينة عن الخط المتناهي عن السطح المتناهي عن الجسم
فروق ما والعارض عن المعروض فكيف يوجد المعدوم بحركة المتناهي **قوله** لان موضوع الخط المستدير
سطح مستدير وموضوع السطح المستقيم سطح مستو الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح
مستو وهي موضوع محيطها الذي هو خط مستدير وعلى تقدير تسليمه ايضا يقال لم لا يجوز ان
يكون استدارة السطح واستواؤه بشرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد المتماثل في ذاته
لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا مخرجين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما
ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة
متضادين فمردود ايضا بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى
ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجسم عليهما مع ان عارضيهما متضادان فان استدل
بانهما لا يتواردان على خط واحد بخلاف العارضين قلنا ذلك ممنوع **قوله** احاطة الحد او الحدود بالجسم هذا تعريف
الشكل العارض للجسم واذا ابدل الجسم بالمقدار يتناول العارض للسطح ايضا وقوله كالكرة يمثل
للشكل بعد التنبيه على ان المراد بالحد ههنا هو الطرف **قوله** يكون المجموع حلقة فهي تركيبه من
الكيفيات المحسوسة اعني اللون ومن الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة اعني الشكل وباعتبار الخلقة
يوصف الشخص بالحسن والقبح **قوله** وهو انضاف

الجمع هذا هو الذي عدّ في المقولات واما المشهوري فهو مركب من المقولة ومعروضها وقد يطلق المضاف
على المعروض وحده كما ذكره الامام في الملخص والعرض يتعلق به قوله وملوحيته الهيئة يطلق على جميع مقولات
الاعراض من حيث انها حاصلة في موضوعاتها كما ان الوصف يطلق عليها باعتبار عروضها لها قوله
ان تعقل هيئته اوني اي ان هيئته اوني معقولة معها قوله فان النسبة التي هي غير الاضافة النسبة من حيث
هي لا يتصور الا بين شيئين اعني المنسوب والمنسوب اليه ويكون تعقلها موقوفا على تعقل كل واحد
منهما ولا يكون تعقل شيء منهما من حيث ذاته موقوفا على تعقلها ولا مستلزما له وقد يكون لبعض
النسب مع كونه على هذه الصفة حالة اخرى وهي ان يكون بازائه نسبة اخرى لا تعقلان الا معا
ويسمى ح نسبة متكررة كالابوة مثلا فانها مع كونها نسبة بين ذاتي الاب والابن موقوفة تعقلها
على تعقلها بازائها البنوة التي حالها كذلك فهذه النسبة المتكررة هي مقولة المضاف بخلاف سائر النسب
فالطرفان في المضاف كلاهما نسبة بخلاف النسبة التي هي غير المضاف فان احد الطرفين فقط ليس نسبة
والاولى ليس بنسبة بقول الشارح فالنسبة التي لا يوجد فيها الطرفان من حيث هي نسبة مبتدأ خبره
قوله غير اضافة ولفظ نسبة منصوب حاله لا يوجد ولا بد من تقدير لفظ نسبة بعد قوله والنسبة
التي يوجد الطرفان قوله احدها وجوب الانعكاس من خاصة المضاف المشهوري فانه اذا نسبت
احدى المشهوريين الى الآخر وجب ان ينعكس تلك النسبة فينتسب الآخر اليه ايضا هذا اذا اخذ
كل منهما من حيث انه مضاف مشهوري وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الآخر
لا من حيث هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب الانسان لم يقل الانسان ابن انسان
الاب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة له حتى يتصور الانعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة
مخالف الانعكاس الكلي المذكور في المنطق حيث ما ذكر الانعكاس الكلي لانه يخل الاشتباه ووجه المخالفة
ان الانعكاس الكلي يجعل فيه المحمول موضوعا والموضوع محمولا وههنا يجعل متعلق المحمول موضوعا ثم كرر
كرر ذلك المتعلق مضافا الى الموضوع ويجعل محمولا ويحذف من البين ما كان محمولا في الاصل قوله
والاولى وجوب التكافؤ من خاصة شاملة للحقيقي والمشهوري والاصل فيها الحقيقي فلو كان
ذات احدى الاضافتين يجوز ان يكون موجودا بدون ذات الاولى كالاب والمكافؤ بحسب
كل واحد من الوجود الذهني والخارجي قوله يعرض للمضاف المضاف اضافة اخرى وكذا نقول بالنسبة
ان الاضافة العارضة له فلم لم تتسلسل بتقدم مرارا من انه لا يلزم من وجود طبيعة في الخارج وجود
جميع افرادها فيه لجواز ان يكون الاضافة الاولى كالابوة مثلا موجودة في الخارج ويكون الاضافة
العارضة لها بالعكس اي بحالها اعني حالها من الاعتبارات الذهنية فينقطع التسلسل فيها
بانقطاع الاعتبار وحاصل الاعتراض ان زيدا مثلا

فلا يحتاج

عارضة

يحتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى ان
لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان النسبة ليس من الحيثية بل من جنسه
الابوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا ويتسلسل لا يقال لما كان
مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها
في المحل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك المحل فلا يلزم كان حصول ذلك الحاصل في المحل نفس
ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف
لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه قوله لكانت متشاركة
لغيرها في الوجود ومتمايزة بخصوصها وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجود الاضافة مغاير لخصوصيته
ماهيتها واتصاف خصوصيتها بالوجود متقدم على وجودها لان الشيء ما لم يتصف بالوجود لم يكن
موجودا لكن اتصاف ماهيتها بالوجود اضافة سابقة على وجود الاضافة فيلزم تقدم وجود الاضافة
على نفسه قوله اذ لا نم لزوم تقدم وجود الاضافة على نفسه بل غايته انه يلزم تقدم وجود
فرد من افراد الاضافة على وجود فرد آخر منها فيقال عليه ان تقدير وجوده هو طبيعة الاضافة
لا فرد من افرادها والذي تقدمه على وجود الطبيعة وان كانت اضافة خاصة لكن وجود الفرد
من تلك الطبيعة هو بعينه وجود الطبيعة فيلزم ح تقدم وجود الطبيعة على وجودها فلا منع على
اللزوم بل على نفي التالي وهو توقف وجود الطبيعة على وجودها في ضمن فرد آخر فان قلت
على تقدير كون الطبيعة موصوفة بوجود مغاير لوجود افرادها لم يلزم ما ذكر الا كون وجود
طبيعة الابوة مثلا موقوفا على وجود طبيعة الاتصاف فلا محذور ايضا قلت ان الكلام في
توقف وجود الطبيعة الجنسية التي هي المقولة على وجودها فيلزم تقدم الشيء على نفسه فان اتصاف الشيء
بالوجود هو الاضافة يعني الانضمام اي الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي
الاضافة فلا يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه وانت تعلم ان منع السؤال
لا يختص بتقرير الدليل الثاني على هذا الوجه بل يتأتى على تقرير الاول ايضا وقد اجيب عنه
بان الانضمام يستلزم الاضافة اعني النسبة المتكررة اليه فان ما بين الصفتين لا يعقلان الا معا فيتم
المقصود ويمكن ان يقال لا يلزم من تقدم الانضمام على وجود الاضافة ان يتقدم عليه ما كان من
الصفتان المتضايفان عليه الا وان يمنعه فلا يتم الاستدلال قوله يلزم عدم تناهي الاضافة
الموجودة لتحقق الاعيان هذا اللزوم ثم ما ذكر من البيان لا يفيده لان الاضافات اللازمة لكل عدد من انه
الاعداد لا تترتب بينها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة وما اورد على الدليل الاول من ان التقابل
لوجود الاضافة ليس ما لا الوجود افرادها كلها بل لوجودها في الجملة لجاز ان يكون بعضها موجودا دون

قوله ١

ايضا قوله بعض دون البعض وعلى الدليل الثاني ايضا يجوز ان يكون [illegible] التطبيق

علیه ان صفة الاضافة العارضة له بالنسبة الى الموجودات الاخر بینهما وان بنی علی ان الکل متفقون علی انه تعالی
لیس له صفات موجودة غیر متناهیة کان جدلا لا برهانا قوله وح نعوض الاختلاف والاتفاق فح
الاختلاف والاتفاق علی اتصاف کل واحد من الموضوعین بما یخصه من اتصاف الحقیقی اذ لولا الاختصاص
فی الموضوعین بما یخصه من الصفات صفة واحدة بالشخص فلا یکون هناك تغایر فضلا من الاختلاف
والاتفاق قوله اما باعتبار امر زائد فی الطرفین ای باعتبار امر موجود فی کل واحد منهما
او فی احدهما کما صرح به فی سایر الکتب وکما هو المتبادر من العبارة عند الاطلاق فلا یرد انه لولا ان
یکون المعلوم مطابقا للصورة الحاصلة فی العالم لما کان معلوما له دون غیره وصفة المطابقة امر زائد
علی ذات المعلوم وذلك لان المطابقة لیست صفة حقیقیة قائمة بذات المعلوم الا یری انه لا یختلف
حال المعلوم فی نفسه بسبب تعلق العلم به بخلاف العلم فانه صفة حقیقیة قائمة بذات العالم لاجلها
صار عالما ولذا الیمین والشمال متصایفان من غیر ان یتحقق فی شیء منهما امر موجود قوله انما یتم
بنسبة الشیء الی المکان الذی هو فیه لانه نفس هذه النسبة الی الاین هیئة تعرض للشیء باعتبار
حصوله فی مکانه ولیس هذه النسبة التی هی حصوله فی مکانه وهذا اشکل قول من جعل الاین جنسا عالیا
ومن جعله داخلا تحت النسبة الشاملة له ولما عداه من المقولات النسبیة بسره ما النسبة التی هی حصول
الشیء فی مکانه ولما اختار المصنف القول الاول وجب تاویل عبارته بما ذکره الشارح والمکان الحقیقی
للجسم هو ما یملوه ولا یسع غیره ولا یکون الا واحدا وغیر الحقیقی ما لیس کذلك وهو متعدد ویختلف
بحسب القرب والبعد کالبیت والبلد والاقلیم والمعمورة الی غیر ذلك قوله ولا یشکل ان کون الشیء فی مکانه
یکون نسبته الی المکان من لوازمه منظور فیه لجواز ان یکون النسبة ذاتیة لذلك الکون وقد عرفت
فیما سبق ماهیة الحرکة والسکون علی رای المتکلمین وان المتحیز لا یخلو عن الحرکة والسکون الا آن حدوثه
واما الاجتماع والافتراق فلا یستقلان الا بین متحیزین سواء کانا ساکنین او متحرکین او احدهما
ساکنا والآخر متحرکا قوله لان الکمال ما یکون فی الشیء بالقوة ثم یخرج الی الفعل الاول ان یقال
کمال الشیء ما یکون حاصلا فیه بالفعل فیندرج فیه الکمالات الدائمة الحصول کما فی العقول ویبنا
تعریف الحرکات الازلیة علی رایهم واما بین الحاصل بالفعل کما لا فی النوع بعضها بالفعل تام بالقیاس
الیها فکانه صرح بذکر القوة تنبیها علی هذا المعنی لا ان سبق القوة شرط فی الکمال اذ یکفیه تصور القوة
وفرضها وقد یعتبر فی مفهوم الکمال کونه لا بقا ما حصل فیه کما مر فی تفسیر اللذة لکنه لیس بمعتبر
هنا اذ لا یجب ان یکون الحرکة الشیء ایضا صفتها من عدمها قوله بخلاف الحرکة فانه اذا حصلت
وصارت الشیء بها بالفعل بقی بعد فیه ما یتعلق بتلك الحرکة بالقوة من جملتها ان تلك الحرکة التی هو بها
متحرك بالفعل ... بالفعل کلامی فی ذات شیء واحد هو الحرکة بمعنی القطع واما الحرکة بمعنی التوسط فانها کمال اول

النسبة عارضة لها غیر معتبرة فی ذاتها واما کون الحصول فی المنتهی بالقوة لیشترك بین الحرکتین لازم لها فان الجسم ما دام
متحرکا لم یکن حاصلا فی منتهی المسافة ومع الحصول فیه ینقطع الحرکة بالکلیة فظهر ان الحرکة کمال اول بالمعنی المذکور
للجسم الذی هو بالقوة فی ذلك الکمال وفیما بنا ذلك الکمال وبقید الاولیة یخرج الکمالات الثانیة وبقید الحیثیة المتعلقة بالاول
یخرج الکمالات الاول علی الاطلاق من الصور النوعیة للاجسام فانها کمالات اول لما هو بالقوة لکن لا من حیث الجسمیة بل مطلقا
بخلاف الحرکة فانها کمال من حیث الجسمیة فقط وذلك لان ما فی الحقیقة من الکمالات الثانیة بالقیاس الی الصور النوعیة وما یتصف
بالاولیة لاستلزامها ما هو کمال او عللها بحسب کونه بالقوة فیها فهو اول بالقیاس الی ذلك الکمال قوله فهو ان
الحرکة حصول الجسم فی مکان بعد حصوله فی مکان آخر اورد علیه انه یصرح بان الحرکة هی مجموع الحصولین فلو فرضنا جسما سکن
فی مکان ساعة ثم انتقل الی مکان آخر وسکن فیه ساعة اخری لزم ان یکون السکونان حرکة لان ما ثبت والقرون فاحققه بطلانه
ویمکن ان یجاب بانه اراد بذلك المجموع مجموع الکون الاول فی المکان الاول والکون الآخر فی المکان الاول ولیس کما قرره
لها وقد تقدم ان الحرکة علی مذهبهم هی الکون الاول فی المکان الثانی وان الجسم فی المکان الثانی یوصف بالحرکة فی
الآن الاول ویوصف فیه ایضا بالسکون فی الآن الثانی فاستطاع الحرکة عند حصوله فی الحیز الثانی لیس الا الآن
الاول بل فی الآن الثانی فانه مع المکان الذی اورده الشارح سهوا علیه فاحققوا علی قاعدتهم ولا یخلو من شکوك لان القائلین
ببقاء الاعراض یلزمهم ان یکون کون واحد بالشخص بعینه حرکة وما بعده سکونا ویکون الفرق بینهما کالفرق بین الشباب
والشیخ واما جعل مجموع الکونین حرکة علی ما اختاره الشارح فیستلزم ان یکون السکون اعنی کون الجسم فی مکانه الاول جزء
من الحرکة فالعلم ایضا ان یوصف الجسم بالحرکة فی المکان الاول بوجود جزء من الحرکة کما یوصف بها فی المکان
بوجود جزء آخر منها فیه قلت لهم انه یقولوا ان ماهیة الحرکة لا تتصف بالوجود الا عند وجود جزء الاخیر فلا یوصف
الجسم بالحرکة الا عند وجوده قوله فان المتحرك اذا لم یصل الی المنتهی الی ان الحرکة بمعنی القطع بل الزمان الذی
هو مقدار لها ایضا فالسجل وجوده فی الاعیان جدا وقد اعترض علیه بان ما ذکره یدل علی ان وجوده لا یوجد معا
فی شیء من الآنات ولیس یلزم من عدم وجوده فی الآن الذی هو وجوده خاص ان لا یوجد اصلا لجواز وجوده فی زمان
وانت تعلم ان ما ذکره یدل علی ان الحرکة انصف لا یتصف بالوجود قبل الوصول الی المنتهی ولا حال الوصول الیه ولا بعده
فلا یتصف بالوجود اصلا فان قلت حال الوصول یتصف بانها وجدت فی جمیع ذلك الزمان لا فی شیء من اجزائه قلت حصول الشیء
الواحد فی نفسه علی سبیل التدریج غیر معقول لان الحاصل فی الجزء الاول من الزمان لابد ان یکون مغایرا لما یحصل
فی الجزء الثانی منه لامتناع ان یکون الموجود عین المعدوم فیکون هناك اشیاء متعاقبة متعاقبة لا یتصل بعضها ببعض
ایضا لا یتصف الشیء الواحد بالوجود والعدوم کذلك کل واحد منها حاصل دفعة لا تدریجا قوله وان عنی بالحرکة
حالة المتحرك المتوسط المتحرك فیما بین المبدأ والمنتهی من المسافة حالة مخصوصة معلومة بمعاونة الحس ویعبر عنها بانها
کون الجسم بحسب ای حد من حدود المسافة یفرض لا یکون هو قبل الوصول الیه ولا بعده حاصلا فیه واول
بانها کون الجسم بحیث ای آن یفرض یکون حاله فی ذلك الآن مخالفا لحاله فی آنین یحیطان به ولا یشکل ان حال الجسم فی المبدأ والمنتهی
والآن الذی هو فیه فی احدهما لیس کذلك ومن ثمة الی آخر السیاق

أجزاء

وباعتبار مستمر

بالمتوسط صفة واحدة شخصية موجودة دفعة مستمرة الى المنتهى مستلزم اختلاف نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها
نسبتها الى تلك الحدود ومسافة فهي باستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار فهذا الامر الممتد هو القطع للزمان
والمنطبق عليه وعلى المسافة ايضا وقد عرفت انهما معا حاصلان لا وجود لهما في الاعيان قوله فانه مثل الكون في المكان
يعني ان مفهوم الكون كلي وكذا مفهوم المكان والآن والقبل والبعد فاذا اعتبر الكون بهذه النسبة الكلية كان كليا ايضا
والكلي لا وجود له في الاعيان بل الموجود فيها افراده فالموجود فيما بين المبدا والمنتهى افراده من الكون بل الموجود فيها
يزول بعضها الموجود بعضي آخر منها فلا يكون هناك للمتحرك صفة واحدة شخصية مستمرة الى المنتهى كما زعم ومحصل الجواب ان تشخص الحركة
باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاذا اتحدت هذه الامور يوجب تشخص الحركة فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط الحاصل
لموضوع واحد بالتشخص في زمان واحد في نوع واحد ويلزم ذلك ان يكون بين مبدا ومنتهى معينين ثم ان اختلاف نسبة
هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعدده في ذاته فهذا التشخص الى
عوارضه واحواله كما في مثال الالوان والرطوبة وما حصلناه تكلف اندفع ما يقال من ان تخصيص هذا المكان وذلك المكان
وان لم يقتض تعددا لكنه لا يابى ان يتعدد تشخصا او والقول بان وصول المتحرك الى كل حد يوجب قسمة في المسافة باختلاف
الاعراض ويحصل بذلك تشخص آخر ويعدم التشخص الاول مردود بما سبق من ان اختلاف الاعراض لا يوجب قسمة خارجية
بل وهمية على انا نقول ان الضرورة حاكمة بان للمتحرك حالة موجودة ودوام تلك الحالة يوجد في كل آن من الزمان الذي هو كل
فيه فلا يخلو اما ان يكون هناك حالة واحدة مستمرة كما ذكرناه واما ان يكون له في كل آن وفي كل حد حالة اخرى والثاني باطل لان
تلك الحالات المتعددة بالتشخص ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم توالي الآنات وتركب المسافة من الحدود
التي لا تنقسم في امتداد المسافة وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون ولا يكون الجسم في بعضها
الزمان متحركا ولا متوسطا بل واقفا الا انه وهمي ومتوسطا فرضا فوجب ان يكون حال التوسط واحدا بالتشخص
ما دام الجسم متحركا بين المبدا والمنتهى لا يقال ما ذكرتم يبطل بما ذكرتم ان الاتصال لتلك النسب الا ان يكون مسافة متصلة
فلا فاصل لزم ما ذكرتموه من توالي الآنات والحدود وان لم يكن متصلة كان هناك زمان سكون لانا نقول ان المسافة
متصلة في ذاتها لا يمكن ان يفرض فيها حدان متصلان والزمان ايضا متصل في ذاته لا يمكن ان يفرض فيه آنان متتاليان
بلا فاصل فالحركة الواحدة الشخصية بحيث يمكن ان يفرض في مسافتها حدود وفي زمانها آنات ويكون بين كل حدين
من المسافة جزء منها قابل للانقسام وكذا بين كل آنين جزء من الزمان قابل للقسمة على قياس الخط والنقطة
وليس يلزم من ذلك انقطاع تلك الحركة في نفسها في تلك الاحياز من المسافة والزمان بل يلزم عدم اعتبار نسبتها
الى الحدود والآن يمكن فرضها في ذلك الجزء من المسافة وسقوط النسب التي يفرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة
في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث الى حد يفرض في مسافتها
يفرض لها هناك نسبة في آن كالنسبة التي يمكن ان يفرض لها في حد وآن سابقين او لاحقين فاتضح ما ذكرنا
ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالتشخص مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى كما قرره الشارح وما اورده عليه من بيانه
فيما سلف واما معناه فسيجيء السؤال والجواب عنهما

فتقدم

[حاشية:] بل عليه والمضاف من الحركة ويكون مثالا
للوجود عن الحركة لا باعتبار الفرض السطحي
والا لصور نوعي

فتقدم من الكلام ما يطلعك على الحقيقة قوله الحركة يتوقف على ستة امور ارادوا بتوقف الحركة عليها انه لابد في تحقق الحركة من هذه
الامور الستة على ما صرح به والا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان موقوفا على وجود الحركة فكيف يتوقف
الحركة عليه قوله لا الموضوع للحركة اي المراد بالمنسوب اليه هو المقولة التي وقعت فيها الحركة لا موضوع الحركة كما توهمه
العبارة لان الموضوع داخل في القابل ولا شك ان الحركة نسبت الى المقولة كذا ايضا الى الموضوع فيقال حركة في مقولة
كذا او نسبت الى كذا يعني وقوع الحركة فيها واعلم ان الحركة من حيث انها عرض لابد لها من موضوع هو علة قابلة
للحركة ومن حيث انها ممكنة لابد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزمة لهذا الامر الممتد لابد لها
من زمان ومحفوظ فلا بد لها ايضا لذلك من مسافة وما يجري مجراها واما استلزام الحركة من معنى الحسية للمبدا والمنتهى
فانما يظهر في الحركة اي ... المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور فيها
ثبوت مبدا ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة فرض لها مبدا ومنتهى ولا شك ان الحركة
الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل بل ولا استلزام ايضا فالحركة لا تستلزم المبدا والمنتهى الا ان يراد
بها استلزامه لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي الامتداد كما ذكرناه وما ذكره الشارح من ان الحركة لما كانت
كان لها وجود بين حالة يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدا وما منه بدء وما سبق بين ان الحال سواء
حركة او غيرها لابد ان يكون مسبوقا بالقوة وكذا قوله وما كان لها كمال بان يتادى اليه فذلك هو المنتهى ... جواز
ان لا يترتب عليها ذلك الكمال ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل قوله فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير
كالفلك يكون مبدا للفلك الحركة ومنتهى لها لكن ليس ايضا فيها يكونها مبدا للحركة ومنتهى لها في آن واحد بل في
آنين فلا يلزم اجتماع المتقابلين اعني مفهومي المبدا والمنتهى في تلك النقطة معا وذلك لانها انصفت بالمبدائية حال ابتداء
الحركة وقد تلاشت تلك الصفة عند انتهائها وانصفت حينئذ بصفة اخرى هي كونها منتهى لها قوله كالحركة من السواد
الى البياض ومن الحرارة الى البرودة فهذان مثالان للمتضادين بالذات في الحركة الكيفية وقد يتضادان بالعرض في
في الحركة الكمية ايضا كما في الحركة من كبر حجم في طبيعة الى صغره لانه طبيعة او بالعكس وقد يكونان بين المتضادين في
الحركة الكيفية من الصفرة الى السلعة فانها بين البياض والسواد المتضادين وكما في الحركة الكمية من الذبول الذي ليس
في الغاية الى النمو الذي ليس في الغاية وقد يكون احدهما احد المتضادين بالذات والآخر واقعا بينهما كما في الحركة من السواد
الى الصفرة ومن غاية الذبول الى الذبول الذي ليس في الغاية واما الحركة الاينية فلا يتضاد بالذات بين مبدئها ومنتهاها بل
بينهما تضاد ما بالعرض كالوضعين اللازمين كما في الحركة من احدى حافتي المسافة الى الاخرى فان كون احدهما مبدا والآخر منتهى
بمحض الاتفاق وقد عرفت حال المبدا والمنتهى في الحركة المستديرة فاتضح حالهما في الحركات كلها قوله اذ من الجائز
فرض حركة لا بداية لها ولا نهاية لها فالمناسب ان يقال او لا نهاية لها فان ثبوت احدهما دون الآخر يدل على انهما ليسا
متضايفين والحاصل انهما معا عن الحركة فلا دلالة على سلب التضايف بل على ان الحركة كما لا يستلزمهما معا لا يستلزم
قوله بل يكون بينهما تقابل التضاد وذلك لان مبدا الحركة ومنتهاها مما لا يجتمعان في ذات واحدة فهما متقابلان
وقد انتفى عنهما تقابل التضايف كما ذكر فتعين ان ليس

[حاشية:] لان الحكم بان الصفرة بين البياض والسواد
... كما في الحركة

٥

بينهما تقابل السلب والايجاب او العدم والملكة فتعين تقابل التضاد **قوله** لانه قد ذكر فيما من فصل حيث قال قد يتضادان
انه لا ان ذكر من التضاد ما بالذات او بالعرض انما هو بين ذاتي المبدأ والمنتهى كما مر والكلام هنا في مفهومي
مبدأ الحركة ومنتهاها فانه ذات والذاته كونه مبدأ ومنتهى وهذان العارضان اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى حركة
واحدة او يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخرى فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد وقد علم مما ذكرنا انه اذا كان بين
مفهومين متنافيين تضاد بالذات لم يمكن ان يسلب عنهما ذلك ويثبت لهما التضاد بالعرض فقط **قوله** ان التحرك والتحريك لا يكونان
متحدين لاشك ان الموضوع الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر الحال في المكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي
جوهر ممتد في الجهات الثلث مطلق الجسم مع الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالحركة واما الهيولى والصور النوعية
والاعراض الحالة فيها فهي متحركة لما بين الحركتين معا وبالعرض والموضوع الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل
المقادير والكيفيات فانه [illegible] فهي متصفة بما على سبيل التبع وبالعرض
اذا عرفت هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له الحركة حقيقة هو الشيء
عرضت له الحركة حقيقة وسند لو اعطاه ذلك [illegible] حاصل الاول ان الامر الجسم لا يجوز ان يكون علة للحركة اي فاعلة للحركة والا لكان علة
للجز الاول منها فيدوم ذلك بدوام ذلك الامر المستمر فلا يوجد الجز الثاني منها فلا تتحقق الحركة فيلزم منه ان لا يكون
المتحرك الذي هو جسم متحركا بنفسه كما [illegible] في هذا [illegible] لكن ثم لا يجوز ان يكون هو سببا لوجود الحركة بشرط زوال
حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما زعمتموه في الطبيعة التي هي محركة ملائم
للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي التي تسمى بالتوسط وانها مستمرة الوجود
باقية بتشخصها الى منتهى المسافة وانها لا تتجزأ الا بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود
المفروضة في المسافة عوارض مفارقة اياها لا يتعدد بتعددها وتشخصها فلم لا يجوز ان يكون المتحرك الجسم مقتضيا لوجود هذه
الحركة المستمرة [illegible] فادام [illegible] المتحرك موجودا [illegible]
[illegible] الحركة مع بقاء المحرك الذي هو المتحرك موجودا قال الكاتبي في بعض [illegible] ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم
لذاته واذا اعترف اقتضاء الجسم للحركة بزوال حالة ملائمة او بشرط ان لم يكن المحرك ذات الجسم وحده بل مع زوال
تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الوجه لكن لا يتم به الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها والوجه الثاني مبني على
اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية لحركة بنفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة
مشتركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها الحركة بنفسه دون بعض [illegible] على تقدير التساوي في الحقيقة جاز
ان يكون اقتضاؤها للحركة بشروط لا تتم ولا تدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان تعم الحركة جميع الاجسام
في جميع الاوقات **قوله** [illegible] الى جواب سؤال وارد على الدليلين [illegible] هذا السؤال [illegible] فان الطبيعة لم
الوجود كالمتحرك ودائم للاجسام مجرى الدليلان فيها مع تخلف الحكم عنها وفي الجواب عن النقض [illegible] لانه جاز
في اصل الدليل [illegible] كما جاز ان يكون الجسمية المطلقة مقتضية للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال [illegible] والطبيعة
وان كانت مختلفة الحقائق في الاجسام الا انها قد تدل

اجسام

اجسام مختلفة مع اختلافها في الحركة كما في [illegible] احدهما ساكن والاخر متحرك فيحتاج في دفع العموم الدوام في الاجسام الموافقة
الطبيعية الى ان اقتضاء تلك الطبيعة للحركة مشروطة بامور او فقدان امور في اقتضاء الجسمية للحركة **قوله** ان التحرك يكون من نوع
تلك المقولة الى نوع اخر منها كما في الحركة من السواد الى البياض مثلا فان الالوان متخالفة الحقيقة [illegible] وكما في الحركة
من مقدار الى اخر منه ان قلنا ان المقادير المختلفة بالصغر والكبر انواع متخالفة الماهية ان قلنا انها متوافقة الماهية
[illegible] بالاعراض [illegible] كانت الحركة فيها مثلا لا تحركه من صنف الى صنف اخر واما الحركة في الاين فالظاهر انها حركة
من فرد من المقولة الى فرد اخر منها ولا [illegible] اذ المكان هو البعد المجرد والاختلاف في الامكنة لكون بعضها فوقا وبعضها
سفلا لا يوجب اختلاف الحصولات فيها نوعا ولا صنفا والحركة الوضعية قد يكون انتقالا من فرد من الوضع الى فرد اخر
منه كما في تمام الدورة وقد يكون من صنف الى صنف اخر ومن نوع الى نوع اخر ايضا **قوله** ولا يعني بقولنا ان مقولة
كذا تقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة لما اعتقد جماعة ان الحركة في مقولة عبارة عن [illegible] حين تكون تلك المقولة
المعينة [illegible] بعينها فيكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك [illegible] قلنا ان الجوهر الذي هو محل تلك المقولة
موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم يقل به وهو غلط لان التسود مثلا ليس هو ذات السواد يشتد
لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد وتلبس الاشتداد [illegible] وان بقي فان لم يحدث فيه صفة زائدة فلا
اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل صفته
وهو خلاف المفروض فظهر ان الاشتداد انما هو لموضوع السواد كما تقدم في صدر الكتاب حيث بين ان
الواحد لا يقبل الاشتداد وضعفا وذهب اخرون الى ان معنى وقوع الحركة في المقولة هو ان المقولة جنس لتلك
الحركة قالوا ان الاين منه قار ومنه سيال وهو الحركة الاينية وكذا الكيف منه قار ومنه سيال هو الحركة الاستحالية
وكذا الوضع والكم فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس الاربعة هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس
وهو ايضا باطل اذ لا نوع للحركة الا بغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير والتبدل ليس
من جنس المتغير والمتبدل في الحركة في هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا واما التبدل الواقع فيها **قوله** اما مقولة
الجوهر فلا تقع فيها حركة لان الجوهر ان لم يكن حالا في جوهر اخر [illegible] وقوع الحركة فيها بالمعنى المراد من وقوع الحركة
في المقولة لان تلك الحركة انما هي تحصيل المقولة ينتقل منها من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد
كالجسم وان كان حالا في جوهر اخر كالصورة الجسمية الحالة في الهيولى والصورة النوعية الحالة فيها فان لم يقع
تبدل في ذلك الجوهر الحال فلا حركة فيه ايضا كما في الافلاك عند الحكماء وان وقع فيه تبدل وتعاقب على الهيولى
الواحدة كما في الصور الجسمية العنصرية بالاتصال والانفصال وكما في صورها النوعية بالكون والفساد فان
ذلك التبدل والانتقال من صورة الى اخرى دفعي لم يكن حركة وان كان تدريجيا كان حركة اذا عرفت
هذا فنقول معنى قولنا ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة ان محل الجوهر لا ينتقل من جوهر حال فيه الى جوهر اخر

لان التبدل حالة نسبة اضافية والتبدل ليس كذلك واذا كان التبدل [illegible]

اى لا متوسط

يحل فيه انتقالا تدريجيا يجب ان لا يكون له انتقال من حال الى اخرى او يكون له انتقال دفعي **قوله** فلا يوجد مثل هوايا العرفية
مثل كون بسايط العناصر في احيازها بالقوة القريبة وبين كونها فيها بالفعل الصرف كالمتوسط بين التوجه
الى السفل والخروج منها اليه على سبيل التدريج كما في الصعوبات التي يقع فيها الحركة **قوله** وذلك لان الحقيقة الجوهرية
لا تقبل الاشتداد والتنقص اى لو كانت الحقيقة الجوهرية قابلة للحركة لكانت قابلة للاشتداد والتنقص فيستند تحلل
الصور الجوهرية ان تكون الصورة اقوى وبعض ان تكون الصورة اضعف على قياس الكيفيات التي يقع فيها الحركة
لكنها لا تقبلهما لما ذكر **قوله** بل انما تعتبر عارض لها فقط وذلك لان المفروض ان هناك اشتدادا
او تنقصا فاذا كانت الحقيقة الجوهرية باقية بنوعها بل بشخصها فلا بد على تقدير الاشتداد من الحدوث عارض
لم يكن وعلى تقدير التنقص من زوال عارض قد كان فقد حصل هناك تغير في العارض فقط اما بالحدوث او
بالزوال فيكون هذا التغير الحاصل في العارض استحالة وتغير في الاعراض لا كونا وفسادا في ذات الجوهر والمفروض
خلافه **قوله** وان كان الثاني اى وان لم يبق نوع الجوهر بل شخصه في وسط الاشتداد والتنقص فلا بد
ان يحل في محل ذلك الجوهر الزائل جوهر اخر والا لم يبق هناك اشتداد بل محض زوال ذلك الجوهر عن محله وهكذا
يقول في كل ان يعرض للاشتداد او التنقص يجب ان يحدث فيه جوهر اخر ويبطل الجوهر الاول عن محله
فيلزم ان يكون بين جوهر هو مبدأ الاشتداد والتنقص وبين جوهر اخر هو منتهاه احدهما امكان انواع
جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات مثلا كما ان بين البياض الزائل والسواد الحاصل بالتسود
زمانا يمكن ان يعرض فيه انات غير متناهية يكون الموجود في كل ان منها كيفية مخالفة بالنوع او الصنف
او بالشخص للكيفيات الموجودة في الانات الاخر كذلك يلزم على التقدير المذكور ان يكون مثلا بين الصورة
الزائلة والصورة الحادثة الحاصلة بالحركة في الجوهر زمان يمكن ان يعرض فيه انات غير متناهية ويكون الموجود
في كل ان منها صورة جوهرية مخالفة بالوجه المذكور للصورة الموجودة في الانات الاخر ومعلوم ان تعاقب الصور الموجودة
في الانات لا يجوز ان يكون على سبيل التتالي في الانات المتتالية بل يجب ان يكون بين كل انين منها زمان فمع ذلك الزمان
لا يوجد شيء من الجوهرين المتتاليين بلا واسطة اذ لو وجد فيه ذلك احدهما كان المتحرك الجوهر باقيا في ذلك الزمان على حالة
واحدة مستمرة فلا يكون في الجوهر حال ما فرض متحركا فيه واذا لم يوجد شيء منهما في ذلك الزمان يلزم ان لا يكون المتحرك
موجودا حال كونه متحركا محال بالبداهة فان قلت هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات قلت واجيب عنه
ذلك بما ذكر من ان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه من الكيفيات المتعاقبة
انتفاؤه على ان ما ذكر بحث لانه وان لم يلزم هناك ذلك المحال لكنه يلزم [illegible] اذا خلا الموضوع في زمان بين انات
الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما يقتضي بانتفاء المتحرك يقتضي بانتفاء ما فيه الحركة مثل الكيف
وغيره بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات موجودة في انات لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين كل انين [illegible] الموجودات في الانات التي فيه
وكونه لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وهو محال

متحرك

والزمان

لازم الحركة

والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الاخر ويكون قطعة منها بازاء قطعة من الاخر وقيل معناه لا يكون الحركة لا سبيل الى ان
فيهما ولا يحصل الانطباق بانطباق تمام التحرك الى الانتهاء فيما بين المبدأ والمنتهى بين واحد منهم لكنه غير منقسم يمكن ان يعرض لتقسيم بسبب
وعدم التساوي انات غير متناهية كل واحد منها يعرض في ان نقطة وكذا المتحرك الكيفي فيما بين مبدأ الحركة ومنتهاها ان
كيفية واحدة لسيالة يمكن ان يعرض كيفيات غير متناهية كل منها يعرض في ان نقطة وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فيلزم افراد الابعاد
والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقط التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما لو اورد فرض
عليه بطلان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يعرض فيه ايضا نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة ايتان جاز ان
وجب ان لا يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يعرض فيه اين او كيفيات لا تقف على حد قالوا ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل
افراده على محل مع بقائه بشخصه لا بد ان يكون عرضا يتقوم محله بدونه فلا يتصور الحركة في الجوهر وفيه بطلان لان المادة التشخصة
بالعنصرية انما تقوم بمطلق الصورة لا بخصوص الصورة المشخصة فجاز ان يتبدل عليها الصورة التي فيها على نحو تبدل
الكيفيات مع بقاء تشخصها فيكون متحركة في الجوهر كما في الكيف الذي فيها وان موضوع الكيف كذلك يتبدل تلك الكيفيات
بانه مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف الحادث اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصورة بتمامها مع بقائها موجودة وهذا القدر
كاف في كون تلك الصورة جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما
بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعموه وربما يجاب عنه بان الهيولى لا تحصل لها معينة بالفعل الا بان يتصور بصورة معينة والارادة لا انتقال
اذا لم يكن متحصلة بالفعل الى ان يتصور بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالتدريج
سلمنا وجوب تحصلها بالفعل بصورة معينة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها الا انا نقول مع احدى تلك
الصور ذات تحصله ومع الصورة الاخرى ذات تحصل اخرى وليس شيء من تلك الذوات المحصلة متحركة وانتقال بالفعل الا الصورة
المعينة وذلك بان نقدم من حيث انها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة
بالفعل لما كانت كذلك والبحث في ذلك مجال **قوله** واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض
بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت امتناعه فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكر من انها يقدم بانعدام جزء
منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب اخر وانعدامه
انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما مر من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة وانعدام المركب
انعدام دفعي فلا حركة فيه **قوله** فهي تابعة لمتبوعها فان كان متبوعها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها مثلا
اذا كان ماء اشد سخونة من ماء اخر فاذا الحركة حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية
الى نوع اخر منها اعني الاضعفية انتقالا على سبيل التدريج فقد وقع الحركة في الاضافة لكنه في متبوعها اعني السخونة وكذلك
اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الكم
حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على الشرف او صاحبه مثلا ثم تحرك الى وضع هو احسن اوضاعه فقد انتقل في مقولة
الصورة ايضا من حال الى حال اخرى تدريجا وتبعا لحصول الاضافة وكما لا يتصور تلك من الاضافة باعتبارها مع تغير متبوعها لا يتصور

اذ لو لم

ايضا انتقال الجسم بعض في مقولة الاضافة مع عدم تبدل حالها فظهر ان الاضافة بانفسها لا تعرضها الحركة بل في التغير مطلقا
بتغير الاضافة بتغير متبوعها الكائن مستقلة بالمفهومية فان كانت علاوة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها بتبعيتها
كما مر والا فلا لانها لو تغيرت في نفسها فلا تعرف في عروضها لكانت ايضا مستقلة بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في
سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية وتعوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما
فلا يصح ويمكن ان يقال لا يجوز ان يشتمل الموضوع من مضاف او مقولي وكونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك **قوله**
وكذا متى تابع لمقولة جوز وقوع الحركة في متى بعض المتوغلين بل بعض الفضلاء وقال الشيخ في الشفاء الشبه ان يكون الانتقال
في مقولة متى واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وقال الثاني ان الحركة انما يكون في
حركة المكان بمتى من آن الى آن وجعله ان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الآن فاذا فرض
زمانان مشتركان في ان فيقبل ذلك الآن لشيء للموضوع متأتة بالقياس الى الزمان وبعده الى الزمان التالي فذلك الآن
نهاية وجود الاول وبداية لحصول الثاني فلا تدريج في الانتقال بل هو دفعي فلا يلزم من ذلك الا ان يكون للزمان آن وليس
بمحذور بل هو واقع واما التدريج فيقتضي ان يكون للزمان زمان آخر **قوله** واما الجل فيقع دفعة فلا يقع فيهما حركة ثم قال
ان الجدة اذا حركت الى النزول او الصعود فلا شك انه يتغير صفة احاطتها بها كتغيرها في الاين **قوله** واما مقولتا
الفعل والانفعال اختار ان الحركة فيهما تكون بتبعية الحركة فيما يكونان تحته ولا يكون عارضة لهما بالذات فالحركة في التسخين
التسخن بتبعية الحركة في السخونة فاذا تحرك الجسم من سخونة الى اشد منها تحرك من تسخين الى اقوى منه واذا لم يتحرك في
السخونة لم يتصور حركة في التسخن وكذا الحال في التبرد ونقس على ذلك التسخين والتبريد وما ذكر انما يدل
على ان الحركة في هاتين المقولتين لا توجد الا مع الحركة فيما يتعلقان به واما ان عروض الحركة لهما لا يكون بالذات
فلا **قوله** اما التخلخل فهو ان يزداد التخلخل احد المعنى والتكاثف الذي يقابله يسميان حقيقيين وغير الحقيقي منهما
ان يزداد مقدار الجسم او ينقص بدخول جسم غريب بين اجزائه او خروجه عنها كالقطن اذا اندف فانه يدخل فيه
فيما بين الاجزاء ويزيد مقداره واذا اندمج وانتقص **قوله** لا يتصور لا بوجهين يرد عليه ان الوجهين لا
ليبا على طرفي النقيض لجواز ان يكون هنالك امر آخر لا نقف عليه وكذا الكلام الثلاثة التي ذكرها في الدليل التالي سبب
زاد مقداره بسبب المص لشغل المكان بعض الهواء بخرج بالمص وان النقص الثاني يزداد مقدارا
ان المص بعد ملطفا فيشغل مكان الخارج فلا يلزم الخلاء فاذا اصابه برد الهواء انكابس يعمد اليه فتلازم
سطوح الاجسام دفعا للخلاء وقد يمكن تسلطه اذا اتصل به سطح جسم يصعد اليه **قوله** عن الطسه المتشابهة
انما يتم اذا كان الماء الذي في الانية بسيطا ذا طبيعة واحدة والا فلا وفعله لا يفيد فيهما لجواز ان يكون لهما
مسام صغار جدا لا يخرج منها لكن يدخل فيها النار فيصعدها **قوله** والحركة في الكيف من الاشياء البينة
منع الحركة موقوف على بيان امرين الاول ان يخرج الكيفيات عند تبعيتها مع بقاء ذاتها والثاني انه ان ذلك
السعر بالتدريج لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني فنقول انه لا شك من انتقال الماء من البرودة الى السخونة
وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الجسم

من الوضع

ازمنة

من المخصوصة الى الخلاف ومن الخضرة الى الحمرة لذلك قال الامام لا يعي وعلى ذلك يلزم ان يكون هناك كيفيات متحققة في آنات بينها
تصير فلا يتشوه ليس هناك حاصل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك سعر دركي بل يعرانه دفعة فلا يكون
حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والنشوء والنفوذ وقد مر ابطال كل منهما بوجه في مباحث
المزاج وابطلهما هنا بوجهين او بين ويحتاج ايضا الى ابطال احتمال آخر وهو ان يقلب بعض اجزاء الماء نارا ويختلط
بالباقي فيحس بحرارته في الماء ويبطل ذلك بان اجزاء الماء دفعة لم فلا يكون انقلاب بعضها نارا اولى من الباقي والقول
بان القريب من النار اولى بذلك مدفوع بانه كان يجب ان يظهر اولا كل السخونة في بعضها اعني ينتصر ذلك البعض
نارا مع كون الباقي على حاله برودة وليس كذلك بل يظهر بعض السخونة في كل الماء واذا ابطل هذا ان تعين ان
يتم الاحتمال الثالث ثبت القول بالتسخن له **قوله** واما في الوضع فلان الافلاك المخصوصة الجسم الذي لا مكان له كالفلك
الاعظم والذي له مكان وكلية لا يخرج منه كسائر الافلاك اذا تحركت يجب تغير نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه حاوية او محوية فلا شك
انه يعتبر الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة اعني الوضع على سبيل التدريج **قوله** بل يفارق كل جزء منها جزء من مكان يعني ان كل
جزء من تلك الاجزاء فان شئت بمكان الكل فانه يفارق جزء من مكان الكل وذلك الجزء من مكان الكل جزء من مكان ذلك الجزء
لا مكان له فهو لا يفارق مكانه بل جزء مكانه واما الاجزاء التي لا تماس مكان الكل فهي لا تفارق مكانها ولا جزء مكانها
كالاجزاء **قوله** وقوله ان كان كله في مكانه احتراز عن الفلك الاعظم واذا اخذ المكان هو البعد كان كل جزء منه
مفارقا لمكانه الا انه لا يلزم من ثبوت الحكم لكل واحد ثبوته للكل من حيث هو كل اذ الكائن كل واحد موجودا
في الخارج فكيف يلزم ذلك اذ الكائن كل واحد امرا مفروضا كالاجزاء الفلكية **قوله** هذا ينعدم ما ينقضي الزمان
الاول وذلك لان الحركة بسيالة غير قارة منطبقة على الزمان فيتقدم بانقضاء زمانها قطعا قوله لم يجب ان يكون
ما حركته واحدة بالتشخص بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون الحركة في مقولة عين الحركة في مقولة اخرى **قوله** فثبت ان
وحدة الحركة بالتشخص يتوقف على وحدة الزمان والمحل والقابل الى المحقق وحدتها التشخصية لا يعتبر جميع
الامور الثلاثة لان تعدد كل واحد منها يستلزم تعددها بالتشخص كما عرفت قوله لكن يمكن ضبوتها الا انه
الى دفع ما يقال من ان المتحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فاما ان يكون اثره عين الحركة التي
وجدت وهو ممنوع لانه يلزم اجتماع العلتين على معلول واحد واستناد الواحد بالتشخص الى موثرين مستقلين بالتاثير واما ان يكون
غير الحركة فيكون تعدد المحرك موجبا لتعدد الحركة ووجه الدفع ان اثر الثاني متصل باثر الاول ولا يقع بوحدة الحركة
التشخصية الا وحدتها الاتصالية كما في الحركات الفلكية فانها متصلة في نفسها مع عروض انقسامات لها
بحسب الطلوع والغروب والتشابه **قوله** واتحاد المبدأ والمنتهى لازم عند اتحاد الامور الثلاثة وذلك لان الجسم
الواحد في زمان واحد في مقولة واحدة لا يتصور ان يتحرك الا بين مبدأ ومنتهى معينين **قوله** فان المتحرك
من المبدأ الواحد يعني ان وحدة المبدأ وحدة عرضية في وحدة الحركة فان الحركة من ذلك المبدأ اذا
انتهت لمنتهى معين كانت مباينة بالذات للحركة من ذلك المبدأ اذا انتهت لمنتهى آخر وكذا الحال في وحدة المنتهى وحدة وليست

نعم يلزم من النسبة تلك الحركة الى المحركين اذ في الانقسام لها فرضا وذلك لا يمنع في وحدتها الاتصالية

الحركة مستعلا

وحدها كما فيه الضاف وحده الحركة فان الجسم الواحد قد يتحرك في زمانين من مبدإ الى منتهى معينين ايكون
ما يستحق مطلقا قوله يمنع اختلاف الحركة بالنوع لما مر من ان اختلاف الموضوع للحركة بالماهية لا يمنع اختلاف ماهية
الحركة لان اضافة الحركة الى موضوعها امر خارج عن ماهيتها عارض لها واختلاف العوارض لا يمنع اتفاق المعروضات
الا يرى ان افراد نوع واحد متحدة بالماهية مع اختلافها بالعوارض المتنوعة والزمان ليس مختلفا بالنوع وعلى
تقديره لا مدخل له في تنوع الحركات لان الزمان من عوارضها وكذا اختلاف المتحركات بالنوع لا مدخل له
في اختلاف الحركات بالنوع لان المتحركات المتنوعة قد توجد في حركات متفقة في الماهية والمحرك الواحد قد يفعل
حركات مختلفة بماهيتها واذا اخرجت هذه الامور الثلاثة عن الاعتبار لم يبق سبب لتنوع الحركات الا اختلاف
ما منه وما اليه وما فيه فاذا اتحدت هذه الثلاثة اعني المتقابلين والمنسوب اليه بالنوع في الحركات كانت
تلك الحركة واحدة بالنوع واذا اختلف واحد منها اختلفت فان الحركة الصاعدة تخالف الهابطة بالنوع
لاختلاف المتقابلين مع كون الطريق واحدا والحركة من السواد الى البياض تخالف الحركة من الحرارة الى البرودة
لاختلاف الثلاثة معا والحركة من مبدإ الى منتهى معينين في الانس … تخالف الحركة منه اليه اذا اختلف الاستقامة والاستدارة وعلى هذا
ما بجامع سائر الامثلة واما اتحاد الحركات بالجنس فيوجب اتحاد ما فيه الحركة بالجنس القريب او البعيد فالتبيض والتسود متحدان
بالجنس القريب لاتحاد ما فيه الحركة بالجنس القريب اعني الكيفية المبصرة وجميع الحركات الواقعة في مقولة واحدة متحدة
بالجنس البعيد وتضاد الحركات بتضاد ما منه وما اليه اما بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس واما بالعرض
كالمحيط والمركز لا لتضاد المحركات فان المحرك الواحد قد يصدر عنه حركات متضادة كالصاعدة والهابطة ولا التضاد بما
التقابل فان القابل الواحد قد يتصف بمتضادين في وقتين ولا التضاد الازمنة اذ لا تضاد فيها وبتقدير تضادها
فهي عارضة للحركات وتضاد العارض لا يقتضي تضاد المعروض ولا التضاد ما فيه فان الصاعدة تضاد الهابطة
مع وحدة الطريق قوله ولا مدخل للمبدإ والمنتهى في انقسام الحركة اذ ليست الحركة منطبقة عليهما بل على ما بينهما اعني ما فيه
الحركة ولا للفاعل اذ ليست قائمة به ولا منطبقة عليه فرض انقسامه لا يوجب فرض انقسامها كالالحق
بل انقسامها بحسب انقسام ما فيه وانقسام الزمان لانطباقها عليهما وانقسام موضوعها لان حلولها
سرياني في الجملة قوله يشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية الظاهر من عبارة المتن اسناد الاشتداد والضعف
الى الكيفية لا الى الحركة الا ان المقصود لا يختلف ثم ان صفة الكيفية يستلزم الاتصاف … ان الحركة السريعة
انما توصف بالسرعة بمقايستها الى بطيئة … وقد عرفت ان الذاتي لا يقبل الشدة والضعف بالقياس
الى ما هو ذاتي له وصفة الكيفية فاصله انها لا يكون من ذاتيات الحركة فلا يوجب اختلافها اختلاف ماهيتها
والحركة الطبيعية لا يتصور فيها ممانعة داخلة ولا بد في التسرية من الممانعة اي رجحة ايضا والا لا دبها اذا
كانت على وفق الطبيعة لم يكن فيها ممانعة داخلية فكلامه لا يخلو عن مسامحة قوله ان لا يكون وكان
الوتر المحسوسة لكونها قليلة مخلوطة بسكنات يرد عليها بالنزالق … وليس الامر كذلك لانا نشاهد … ولا ارى
شيئا من تلك السكنات قوله ولا انفصال لذوات

الزوايا

الزوايا والانعطاف اذ الحركة المتحرك على خط مستقيم حتى انتهى الى طرفه ثم رجع من تلك النقطة على خط آخر وحصل هناك زاوية … السطح
وان رجع على ذلك الخط كان هناك انعطاف بلا زاوية قوله وصولا الى ذلك الحد آنيا اذ لو كان زمانيا … في الاستدلال ان
يقال حد المسافة يجب ان لا يكون منقسما في امتداد المسافة والا لكان حدا جميعه واذا لم يكن منقسما كان الوصول
اليه آنيا اذ لو كان زمانيا لكان الحد منقسما في ذلك الامتداد لتعلق الوصول به شيئا فشيئا واما ذكره بعد بقوله الكل الى ردت
الوصول التام اخترنا الثاني ومنعنا ان الوصول في الباقي من الزمان هل في مجموعه وان اردت الوصول الناقص او الاعم
اخترنا الاول ومنعنا الثاني ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذي كلامنا فيه قوله لان الميل هو علة الوصول
يوالها علة فاعلية لها في كما صرح به الشارح في بعض تصانيفه من ان الميل آلة للطبيعة في التحريك بل زاد انه امر يتم به فعلها
الحركة ولا نتوقف وجوده على الميل الاعلى ارتفاع المانع واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون علة … للحركة … للوصول الى ذلك
الحد فلا يجب جمعه عند تحقق الوصول اليه قوله وذلك الميل موجود في آن الا وصول يعني ان الا وصول آني يحصل في آن زوال
الوصول الذي لا يعقبه فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة للا وصول يكون آنيا
وان سبق للا وصول الا يكون حينئذ آن الوصول لامتناع اجتماع الميلين المختلفين بل آنا آخر ولا بد ان يكون بينهما زمان فالاعم
منه لا ينحصر في الحركات المكانية … اذ لا ميل فيهما والحال امتناع اجتماع الميلين قوله لان المتقابلين لا يجوز ان يكون
حداهما متقابلين بل عليه انه لا اشتراط في تحديد احدهما ملاحظة حد الآخر لجواز ان يحد بمقولاته الذاتية مع الغفلة
عن جميع ما عداه من المفهومات سواء كان متقابلا او غير متقابل قوله لكان حد الحركة انها كمال اول للتخلص ان لا لم تحتج هذا
الحد فلا يتم ما يبتنى عليه قوله ومفهوم السكون لا يقتضي شيئا من الامرين اي لا يقتضي ان يكون مسبوقا بالحركة بعده وكذا
لا يقتضي ايضا ان يكون قبله او بعده كمال اول بل الحركة قوله يفيد ان يكون … قبل … موضوعه الا انما
يتصور … ذلك الامر المسبوق ثم … ان ذلك لا يكفي … الزمان او لواحقه قوله واتبع اخبار ان التقابل
بين الحركة والسكون تقابل التضاد وليس يلزم ان يعتبر في حد احد المتضادين ما اثبت في حد الآخر قوله فيكون الجسم الواحد
ليس بمتحرك ولا ساكن اذ ليس يتصور للجسم الواحد … حتى يكون ساكنا ولا يتصور مع … حتى يكون متحركا و
… ان يعد من البعض كما في الجسم الواحد اما ان يكون … او ثابت على حالة كان … واولا فهو
على الاول ساكن وعلى الثاني متحرك … ان خط السبب متعلق بالسكون فلا يكون عنه قوله فان الحركة … الى عدمها ولا
استحالة في الشيء الى ما يقابله فيجوز ان يكون السكون في المنتهى مقابلا للحركة واما من زعم ان المقابل لها هو السكون الذي عبارة
عن عدم الحركة … دون المبدا … يكون السكون ثبوتيا ان نقابل السكون في مكان لا … الحركة ولا الحركة عنه فهو تقابل
معا تضاد … ويلزم منه ان يكون كل واحد من السكون في المبدا والسكون في المنتهى مقابلا للحركة قوله بعبارة
… النوع … عرفه من ان الحركة في سائر المقولات … يكون … فيكون النوع … مع يحمل
الا السكون قوله وسكون الجسم في الحرارة تضاد سكونه في البرودة … لان … السكون اعني الحرارة والبرودة متضادان
واما المكان الاعلى فليس ضد الاسفل … ان … الحركة … الى
لا … فلا يكون تضاد السكون فيهما لتضاد ما فيه السكون

في المنتهى دون المبدا فلم يتعلق منه
يسكن في منع الدعوى قوله فلان
السكون و و

الا على سبيل التجاوز **قوله** كما اصطلح عليه المتكلمون قد مر ان انواع الكون عندهم اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
قوله والذي يندفع غير خارج وبالشعور يعني ان الشعور يكون له مدخل في ذلك الكون حتى يكون ارادياً فان نحو كون
المبدا اساعو الاكثر كما مر والحركة لا يكون طبيعية على الاطلاق بل لا بد في اقتضاء الطبيعة للحركة من امر غير طبيعي بخلاف
السكون وقوله لان الحركة امر غير قار الخ فلا يسلف بحسبه ولو صحبه ما فيه عنيه عن اعادته **قوله** للحركة حادثة اشياء
الى ان السكون لا يتصور فيه التركيب **قوله** احدها وكونه يساوي محوعها فهذه الحركة المساوية للمجموع مركبة منها
تركبا طاما واما يحصل احداهما على الثاني فانه يسمى مركبا منهما بحصوله باجتماعها واذا لم يكن هناك يحصل بوجودها سكون **قوله**
وملوسه فالنسبة الى الزمان قد مر انه يعتبر تارة تلك النسبة اولى انها منوعة عليهما وليس من مخصوصا مانع في زمان
من التدريجات بل متناول مانع في آن من الدفعيات وتحقق خاصة الزمان وكونه مقدار الحركة من حيث المسافة
المتقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اوعرا اعتبار عروضها لها الحسب المسافة قد السنوفيناه بما يسبق ما
لا مزيد عليه فارجع اليه **قوله** فان ما لا يعرفه لا تعرض له متى اذا كان الشيء ثابتا على حاله واحدا ملاسعيرة
او دفعا لم يكن له تعلق بالزمان وحاصله فلا يوصف بمقولة متى بل انما يعرض بالذات للتغير التدريجي الذي هو الحركة التي لا يتصور وجودها
الا منطبقة على زمان وللتغير الدفعي الذي لا يتصور الا في آن وبتوسطها يعرض لموضوعها كالاجسام **قوله** لا يكون في
الزمان قد علم ان الحدود المشتركة بين الكميات المتصلة بالنسبة الى الها والالما امكن تقسيمها الى اقسام بل تقسيمها اليها
بل يكون التنصيف تثليثا والتثليث تخميسا فالآن انما كذلك فانه فصل مشترك بين جزئي الزمان **قوله** والا لكان الآن
زمانيا **قوله** والثاني يسمى ان يكون عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن للاول في الزمان
الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال **قوله** لان هناك قسما ثالثا الحصول التدريجي حصول ما له مقونه انطباقه
بنطبق على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني
الآن لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدا والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان
قطعا او حصولا في الزمان والآن معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين دفعي
آني الا ان احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون حصولا في الزمان لا على الانطباق عليه بل على
وجه يوجد في كل آن يعرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحيزا فان معناه الا يصدق على الشيء في طرف الزمان لان
الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يعرض من آنات زمان حركته وان لم يصدق عليه في شيء من الآنين
المحيطين بزمان تلك الحركة فهذا التقسيم والسط من التدريجي الذي هو القسم الاول ومن النوع الذي يتناول الوجهين
المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي وعدم الآن في الزمان الذي بعده لا على الانطباق
لعدم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فالآن طرف
لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه وذلك مثل السطح فانه طرف الخط الاول يكون عدم السطح
واقعا فيه لعدم تناهي النقطتين **قوله** والاول منها اي من جنس الكم الثلاثة واحد من المقولات السبعة النسبية الوضعية والملك
والمقولة وملوسه الشيء الى ما هو مشتمل بالنسبة له اي

بسبب نسبته الى ما هو محيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله ويسمى الملك والجدة ومعانيها المصدرية بل ما
يترتب عليها من الهيئات القائمة **قوله** وذلك مثل كون الشخص ما دام يسخن اي ما دام متسخن السخن والمراد
ان الفعل والانفعال حالتان غير قارتين ولذلك عبر عنهما بان يفعل وان ينفعل لدلالتهما على
التجدد والسعي واما الحالة المستقرة المترتبة عليهما اي رتبة عنهما فتقال في مثل الخشب قطع وفي
مثل الثوب احتراق ويراد به امر قار فيهما هو من مقولة الكيف **قوله** متضايفان اي
المؤثرية والمتأثرية اليهما اي الى المؤثر والمتأثر اذا كانت المؤثرية صفة موجودة في الخارج
قائمة بذات المؤثر احتاجت الى ان يؤثر فيها المؤثر فيكون هناك مؤثرية اخرى وينتقل الكلام
اليها وكذا المتأثرية اذا كانت صفة موجودة في المتأثر احتاجت الى ان يتأثر المتأثر بقبوله
تلك الصفة فيكون هناك متأثرية اخرى وهكذا ويلزم التسلسل الحمد لله اولا
واخرا والصلوة على نبيه ظاهرا وباطنا وعلى آله الاطهار وصحابته
الاخيار وسلم تسليما كثيرا كثيرا تمت الكتابة
بعون الله الملك الوهاب وقع الفراغ من
تسويد هذه النسخة الشريفة على يد
العبد الضعيف النحيف
المذنب المحتاج الى
رحمة الله تعالى
اسمعيل بن يعقوب غفر الله لهما ولوالديه ولاقرانه
ولاستاذه ولجميع المؤمنين والمؤمنات
والمسلمين والمسلمات يوم
الاثنين وقت الظهر في
يوم اربع وعشرين
من شهر المبارك
شعبان في
بلدة الانقرة
حماها الله عن
الآفات
م

في تاريخ سنة سبع وخمسين
وثمانمائة ...
...

[illegible]

[illegible] الأمين

[illegible]

[illegible]

[illegible] عفا الله عنه [illegible]

[illegible]